



COMO A BÍBLIA ASSUMIU O PAPEL CENTRAL NA REFORMA RELIGIOSA DO SÉCULO 16

LENDO AS ESCRITURAS COM OS REFORMADORES

O que a igreja hoje pode aprender com os pais da Reforma,
e como esses valores apresentam um modelo de leitura,
de oração e de vida segundo as Escrituras.

TIMOTHY GEORGE



VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM



COMO A BÍBLIA ASSUMIU O PAPEL CENTRAL NA REFORMA RELIGIOSA DO SÉCULO 16

LENDO AS ESCRITURAS COM OS REFORMADORES

O que a igreja hoje pode aprender com os pais da Reforma,
e como esses valores apresentam um modelo de leitura,
de oração e de vida segundo as Escrituras.

TIMOTHY GEORGE





COMO A BÍBLIA ASSUMIU O PAPEL CENTRAL NA REFORMA RELIGIOSA DO SÉCULO 16

LENDO AS ESCRITURAS COM OS REFORMADORES

O que a igreja hoje pode aprender com os pais da Reforma,
e como esses valores apresentam um modelo de leitura,
de oração e de vida segundo as Escrituras.

TIMOTHY GEORGE



Lendo a Escritura com os Reformadores, Timothy George © 2014. Editora Cultura Cristã. Originalmente publicado em inglês com o título *Reading Scripture with the Reformers* por Timothy George © 2011 by Timothy George. Traduzido e publicado com permissão da InterVarsity Press P.O.Box 1400 Downers Grove, IL 60515 USA.

Foi concedida em separado autorização para inclusão do hino “Thanks to God whose Word was spoken”, letra de R.T. Brooks © 1954, renovada em 1982 e a tradução usada nesta edição © 2012 Hope Publishing Company, Carol Stream, IL 60188. All rights reserved. Used by permission.

1ª edição 2015 – 3.000 exemplares

A posição doutrinária da Igreja Presbiteriana do Brasil é expressa em seus “símbolos de fé”, que apresentam o modo Reformado e Presbiteriano de compreender a Escritura. São esses símbolos a Confissão de Fé de Westminster e seus catecismos, o Maior e o Breve. Como Editora oficial de uma denominação confessional, cuidamos para que as obras publicadas espelhem sempre essa posição. Existe a possibilidade, porém, de autores, às vezes, mencionarem ou mesmo defenderem aspectos que refletem a sua própria opinião, sem que o fato de sua publicação por esta Editora represente endosso integral, pela denominação e pela Editora, de todos os pontos de vista apresentados. A posição da denominação sobre pontos específicos porventura em debate poderá ser encontrada nos mencionados símbolos de fé.



EDITORIA CULTURA CRISTÃ

Rua Miguel Teles Júnior, 394 – CEP 01540-040 – São Paulo – SP
Fones 0800-0141963 / (11) 3207-7099 – Fax (11) 3209-1255
www.editoraculturacrista.com.br – cep@cep.org.br

Superintendente: Haveraldo Ferreira Vargas
Editor: Cláudio Antônio Batista Marra

Para
o honrado Albert P. Brewer
e o Reverendo Charles T. Carter

ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε, καὶ οὕτως
ἀναπληρώσετε τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ
Gálatas 6.2

Sumário

Abreviações

Prefácio

1. Por que ler os reformadores?
2. Ad fontes!
3. O momento erasmiano
4. A Bíblia de quem? Que tradição?
5. Doutor Martinus
6. Caminhos luteranos
7. Ao longo do Reno
8. Prega a Palavra

Conclusão

Crédito das imagens

Abreviações

- ANF** Roberts e J. Donaldson (orgs.). *Ante-Nicene Fathers*. 10 vols. Buffalo: Christian Literature, 1885-1896. Reimpressão. Grand Rapids: Eerdmans, 1951-1956. Reimpressão, Peabody, Mass.: Hendrickson, 1994.
- ARG** *Archiv fur Reformationsgeschichte*. Archive for Reformation History, Gütersloh, Westf; G. Mohn, 1904-.
- Cal** *Calvin's commentaries*. 22 vols. Grand Rapids: Baker, 2003.
- CNTC** *CNTC's New Testament commentaries*. 12 vols. D. W. e T. F. Torrance (orgs.). Grand Rapids: Eerdmans, 1959-1972.
- CO** *Donnis Calvini Opera Quae Supersunt Ommia*. 59 vols. Corpus Reformatorum 29-88. G. Baum; E. Cunitz e E. Reuss (orgs.). Brunswick e Berlim, 1863-1900.
- CR** *Corpus Reformatorum*. C. G. Bretschneider (org.). Halle, 1834-1860.
- CWE** *Selected works of Erasmus*. 86 vols. (plan.). Toronto: University of Toronto Press, 1969-.
- EES** Allen (org.). *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*. 12 vols. Oxford: Oxford University Press, 1906-1947.
- HC** Schaff. *History of the Christian church*. 8 vols. Nova York: Charles Scribner, 1882-1910.
- JETS** *Journal of evangelical theological society*. Evangelical Theological Society, Louisville, Ky. 1958-.
- JBL** Leclerc (org.). *Desiderii Erasmi Roterodami Opera Omnia*. 10 vols. Leiden [Lugduni Batavorum], 1703-1706.
- JCB** Baillie et al. (orgs.). *The library of Christian classics*. 26 vols. Filadélfia: Westminster, 1953-1966.
- LCL** *Loeb classical library*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; Londres: Heinemann, 1912-.
- LW** *Luther's works* ["American edition"]. 55 vols. St. Louis: Concordia; Filadélfia: Fortress, 1955-1986.
- MW** *Melchthons Briefwechsel: Kritische und Kommentierte Gesamtausgabe*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1977-.
- OED** *Oxford encyclopedia of the Reformation*. 4 vols. Hans J. Hillerbrand (org.). Nova York: Oxford University Press, 1996.

~~P~~**P**. Migne (org.). *Patrologia cursus completus. Series Graeca*. 166 vols. Paris: Migne, 1857-1886.

~~P~~**P**. Migne (org.). *Patrologia cursus completus. Series Latina*. 221 vols. Paris: Migne, 1844-1864.

~~D~~**A**Martin Luther Werke: *Kritische Gesamtausgabe*. 66 vols. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1883-1987.

~~D~~**A**M**B**rtin Luther Werke: *Kritische Gesamtausgabe: Briefwechsel*. 18 vols. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1930-1985.

~~D~~**A**M**D**rtin Luther Werke: *Kritische Gesamtausgabe: Deutsche Bibel*. 12 vols. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1906-1961.

~~D~~**A**M**L**rtin Luther Werke: *Kritische Gesamtausgabe: Tischreden*. 6 vols. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1912-1921.

~~W~~**L***st Luther says: a practical in-home anthology for the active Christian*. 3 vols. St. Louis: Concordia Publishing House, 2006.

~~W~~**o**rk~~s~~ of Martin Luther with introductions and notes. 6 vols. Filadélfia: A. J. Holman & Castle, 1915-1932.

~~E~~**m**il Egli; George Finsler *et al.* (orgs.). *Huldreich Zwinglis Samtliche Werke. Corpus Reformatorum*. Vols. 88-101. Berlin-Leipzig-Zurique, 1905-1956.

Prefácio

G. R. Elton, um estimado historiador de uma geração anterior, certa vez escreveu que “se há um fio que percorre toda a história da Reforma, é o efeito explosivo, renovador e frequentemente desintegrador da Bíblia”.¹ Este livro é a história, ou pelo menos parte da história, de como a Bíblia veio a assumir o papel central no movimento de reforma religiosa do século 16 que chamamos de Reforma protestante. Houve muitos movimentos reformistas baseados na Bíblia ao longo da história da igreja, começando com o monasticismo, no qual a Escritura tinha um papel preeminente na liturgia diária das horas. Mais perto da Reforma, a Bíblia também foi importante nos movimentos medievais posteriores de dissidentes – os lolardos, na Inglaterra; os hussitas, na Boêmia; e os valdenses, que se espalharam dos Alpes italianos para todos os cantos da Europa. Houve os Irmãos e Irmãs da Vida Comum, que copiaram, leram e ensinaram a Bíblia em suas muitas comunidades instaladas na Alemanha e nos Países Baixos. O antigo mito de que havia total ignorância da Bíblia no período compreendido entre a morte de Agostinho e o nascimento de Lutero foi desacreditado há muito tempo.

No entanto, houve algo único no modo como a Bíblia assumiu o lugar central no tempo da Reforma. Cerca de um século depois que o rei Henrique VIII permitiu que a primeira Bíblia com aprovação real fosse publicada em inglês, William Chillingworth, um católico que se tornou protestante apenas para, mais tarde, voltar para a Igreja de Roma, declarou, em 1638: “A Bíblia, somente a Bíblia, afirmo, é a religião dos protestantes”. Embora muita controvérsia envolva esta pequena palavra, *somente*, era manifestamente verdadeiro que a tradução e a disseminação das Escrituras tenham influenciado profundamente a vida espiritual de muitas pessoas. John Foxe fala sobre um fazendeiro que deu uma carroça cheia de feno por uma cópia da Carta de Tiago. E John Knox conta a história de um crente escocês que ficou tão animado por ter a Bíblia em inglês que deixava sua esposa sozinha na cama à noite para ler seu estimado livro. E houve o incomparável John Bunyan, que perguntou: “Você nunca teve um outeiro de Mizar para lembrar? Você se esqueceu do estábulo, do celeiro e da luz, onde Deus visitou sua alma? Lembre-se também da Palavra – a Palavra, digo, sobre a qual o Senhor mandou que você colocasse sua esperança”.² Esses exemplos e muitos

outros falam do efeito transformador da Bíblia sobre muitos que a leram avidamente pela primeira vez.

Seria fácil encontrar testemunhos semelhantes do poder e da influência da Bíblia em períodos anteriores da história da igreja. Porém, dois acontecimentos na alvorada da Reforma fazem com que a apropriação da Bíblia pelos protestantes seja mais abrangente do que tudo que tenha acontecido nos 1.500 anos anteriores. Um foi o advento da prensa tipográfica, que promoveu uma revolução nas comunicações comparável à que foi provocada pelo computador e pela internet em nossos dias. Na Idade Média, as Bíblias tinham de ser acorrentadas, não para impedir que fossem lidas, mas para impedir que fossem roubadas. As Bíblias eram caras e raras, e eram necessários vários meses para que uma cópia fosse feita à mão. A prensa tipográfica mudou isso quase da noite para o dia. No tempo da morte de Lutero, em 1546, é estimado que meio milhão de exemplares da Bíblia estavam em circulação. O outro acontecimento foi o “novo aprendizado” produzido pela redescoberta das línguas clássicas e pelo estudo crítico de fontes antigas. Isso tornou possível uma nova abordagem à erudição e à exegese bíblicas.

Nas páginas que se seguem, falaremos sobre as três tensões recorrentes que foram postas em evidência na compreensão reformada da Bíblia. Primeiro, há a questão da relação entre Escritura e tradição. Os reformadores insistiam que a Palavra tinha precedência sobre a igreja. Por causa disso, todas as decisões, decretos e tradições tinham de ser modelados pelo “critério adequado” da Escritura. Mas isso nunca foi simplesmente uma questão de Escritura *ou* tradição, escrito santo *ou* igreja santa. A suficiência da Escritura funcionava no contexto em que a Bíblia era considerada o livro dado à igreja, reunida e guiada pelo Espírito Santo. De muitas maneiras, a Reforma foi uma luta tanto a respeito dos escritos dos pais da igreja quanto a respeito da própria Escritura. Qual Ambrósio? Qual Agostinho? Por que Orígenes e não Crisóstomo? A questão da autoridade bíblica e da continuidade teológica ajudou a moldar a questão da identidade protestante na Reforma.

Outra tensão do período surgiu do desejo de tornar a Bíblia disponível a todos nas línguas comuns da época. Nessa questão, Erasmo e Lutero, e, de fato, alguns dos reformadores católicos, lutaram lado a lado. Iniciativas do início da Reforma foram orientadas pelo desejo de traduzir a Bíblia para o vernáculo, para que trabalhadores rurais, com seus arados e ordenhadeiras, com seus baldes, pudessem ter a Bíblia em suas mãos e lê-la com os próprios olhos. Logo ficou evidente, porém, que pastores e professores piedosos eram necessários para ensinar a interpretar a Bíblia de modo confiável. A velha piada era que, em Roma,

havia um papa sentado sobre sete colinas, enquanto, na Alemanha, havia centenas de papas sentados sobre cada pequeno formigueiro, e a piada tinha verdade suficiente para assustar os protestantes. O desastre da Guerra dos Camponeses e o posterior fiasco do reino anabatista de Münster levaram os reformadores protestantes a desenvolver programas para formação pastoral e recursos teológicos para aqueles que fossem incumbidos de manusear a Palavra de Deus.

Uma terceira questão estava relacionada ao modo como a Bíblia era usada na vida e na adoração das igrejas protestantes, pois a Bíblia devia ser não somente lida, estudada, traduzida, memorizada e usada como fonte de meditação. Ela também devia ser personificada na pregação, no batismo, na Ceia do Senhor, nos cânticos, na oração e no serviço ao mundo. As distintas tradições da Reforma protestante frequentemente se desenvolveram a partir dos diversos modos como a palavra era personificada naquilo que podia ser chamado de prática da Bíblia.

É oportuno iniciar este livro com um hino que também é uma oração. Embora escritas em tempos modernos, estas palavras contêm o espírito da Reforma:

Graças a Deus, cuja palavra encarnada
veio salvar nossa raça humana.

Atos e palavras e morte e ressurreição
dão testemunho da graça do céu.

Deus falou:

louvem-no por sua palavra revelada.

Graças a Deus cuja palavra foi escrita
na página sagrada da Bíblia,
registro da revelação
que mostra Deus a todas as épocas.

Deus falou:

louvem-no por sua palavra revelada.

Graças a Deus cuja palavra é publicada
nas línguas de todas as raças.

Vejam sua glória não diminuída
Pela mudança de tempo ou lugar.

Deus falou:

louvem-no por sua palavra revelada.³

1 G. R. Elton. *Reformation Europe, 1517-1559* (Nova York: Harper & Row, 1963), p. 52.

2 John Bunyan. *Grace abounding to the chief of sinners* (Londres: J. M. Dent and Sons, 1928), p. 5.

3 [Thanks to God whose Word incarnate / came to save our human race. / Deeds and words and death and rising / testify to heaven's grace. / God has spoken: / praise him for his open word. / Thanks to God whose word was written / in the Bible's sacred page, / record of the revelation / showing God to every age. / God has spoken: / praise him for his open word. / Thanks to God whose Word is published / in the tongues of every race. / See its glory undiminished / by the change of time or place. / God has spoken: / praise him for his open Word.] As palavras desse hino foram escritas por Reginald Thomas Brooks (1918-1985). "Thanks to God whose Word was spoken", words: R. T. Brooks, ©1954, Ren. 1982 Hope Publishing Company, Carol Stream, IL 60188. Todos os direitos reservados. Usado com permissão.

Por que ler os reformadores?



Mais do que tudo, talvez precisemos de conhecimento profundo do passado. Não que o passado tenha alguma mágica, mas porque não podemos estudar o futuro, e, no entanto, precisamos de algo para colocar em oposição ao presente, para nos lembrar que os pressupostos básicos foram totalmente diferentes em diferentes períodos... Um homem que tenha vivido em muitos lugares provavelmente não será enganado pelos erros locais de sua vila natal: o erudito que viveu em muitas épocas e está, portanto, em certa medida, imune à grande cachoeira de disparates que jorra da prensa tipográfica e do microfone de sua própria época.

C. S. Lewis

O tempo da Reforma foi uma época de transição, vitalidade e mudança que nos deu a bússola, a prensa tipográfica, o telescópio, a pólvora, o primeiro mapa do Novo Mundo, o reavivamento das artes visuais e das letras (Miquelângelo e Shakespeare), a difusão da inflação, o surgimento do moderno Estado nacional, as guerras de religião – e uma palavra para descrever tudo isso, revolução, da famosa obra de Nicolau Copérnico, *De revolutionibus orbium coelestium* (1543). A Reforma protestante foi uma revolução no sentido científico original do termo: a volta de um corpo em órbita à sua posição original. Nunca foi desejo de Lutero começar uma nova igreja a partir do zero. Ele e os outros reformadores que seguiram suas pegadas queriam reformar a igreja única, santa, católica e apostólica, com base na Palavra de Deus, retornando à fé histórica da igreja primitiva como a encontravam, exposta nos puros ensinamentos da Escritura. Isso levou a uma reorganização fundamental na teologia cristã. A redescoberta de Lutero da justificação somente pela fé, a insistência de Zuínglio na clareza e na exatidão da Bíblia, a ênfase de Calvino na glória e na soberania de Deus e a busca anabatista por uma verdadeira igreja visível encontraram expressão em numerosas confissões, catecismos, comentários, liturgias, hinos, martirologias e ordens

cristãos. Como um grande terremoto que continua a gerar efeitos sísmicos secundários muito tempo depois que o primeiro abalo termina, a Reforma colocou em movimento uma revolução na vida religiosa, cujos efeitos ainda estão sendo sentidos quinhentos anos depois.

Os reformadores do século 16 compartilharam, com os antigos escritores cristãos e os escolásticos medievais que vieram antes deles, uma alta estima pela inspiração e pela autoridade da Bíblia. Já no Novo Testamento, os escritos da Bíblia hebraica, que os cristãos posteriormente conheceriam como Antigo Testamento, são considerados como divinamente inspirados, soprados por Deus (2Tm 3.16). Em mais de uma ocasião, Paulo identificou a Escritura com a própria fala de Deus (veja Gl 3.8; Rm 9.17; 10.11). É Deus quem fala na Escritura, e por isso ela tem uma validade incontestável para o povo de Deus. O que J. N. D. Kelly escreveu sobre a igreja primitiva é igualmente verdadeiro a respeito dos exegetas bíblicos na era medieval e na época da Reforma: “Não é preciso dizer que os pais consideravam toda a Bíblia como inspirada”.¹

Houve muitos debates sobre a Bíblia no século 16: ela devia ser traduzida? Se devia, por quem e para que línguas? Qual é a extensão do cânon? Como se pode verificar o verdadeiro sentido e a correta interpretação da Escritura? Como a Bíblia deve ser usada na pregação e na adoração da igreja? Qual é a autoridade relativa da Escritura e da tradição da igreja? Essas e outras questões sobre a Bíblia foram debatidas não somente entre católicos e protestantes, mas também entre eruditos e teólogos dentro dessas duas tradições. Essas disputas não devem ser minimizadas, pois algumas delas se mostraram capazes de dividir a igreja. No entanto, também é importante reconhecer que os debates exegéticos do século 16 foram realizados dentro de um reconhecimento comum de que a Escritura é dada por Deus. Referindo-se aos livros do Antigo e do Novo Testamento como “sagrados e canônicos”, o Concílio Vaticano Primeiro (1869-1870), talvez olhando mais para trás do que para frente, resumiu a posição católica a respeito da Bíblia em palavras que teriam sido calorosamente recebidas tanto pelos reformadores protestantes quanto pelos reformadores católicos do século 16:

Esses livros são considerados pela igreja como sagrados e canônicos, não tendo sido compostos meramente por labor humano e posteriormente aprovados pela autoridade da igreja, nem meramente porque contêm revelação sem erro, mas porque, escritos sob a inspiração do Espírito Santo, têm Deus como seu autor.²

Era uma convicção central da Reforma que o estudo cuidadoso e a audição meditativa da Escritura, a que os monges chamavam de *lectio divina*, podiam

produzir transformação de vida. Para os reformadores, a Bíblia era um inestimável tesouro escondido de sabedoria divina para ser ouvido, lido, marcado, aprendido e digerido interiormente, como diz a compilação do Livro Comum de Oração para o segundo domingo do Advento, para que “possamos acolher, e até mesmo sustentar, a bendita esperança de vida eterna, que nos deste em nosso Salvador, Jesus Cristo”. Em seu comentário sobre Hebreus 4.12, “a palavra de Deus é viva, e eficaz, e mais cortante do que qualquer espada de dois gumes”, Calvino afirmou: “Sempre que o Senhor nos aborda com sua Palavra, ele está lidando seriamente conosco para atingir todos os nossos sentidos interiores. Portanto, não há parte da nossa alma que não seja influenciada”.³ O estudo da Bíblia era considerado transformador no nível mais básico da pessoa humana, *coram deo*. Ele tinha o objetivo de conduzir a pessoa à comunhão com Deus.

Mas, para os reformadores, a Bíblia tinha consequências públicas e pessoais. A Bíblia não era meramente um texto a ser observado, analisado e interiorizado. Ela também era um evento, um “acontecimento”, um momento de importância fundamental. Em 1552, um ano depois de sua famosa confissão, “Esta é a minha posição; que Deus me ajude”, em Worms (18 de abril de 1521), Lutero descreveu, sem dúvida, num piscar de olhos, como a Reforma havia sido produzida somente pela Bíblia, enquanto ele estava cochilando ou bebendo com seus amigos.

Veja o meu exemplo. Eu me opus às indulgências e a todos os papistas, mas nunca pela força. Simplesmente ensinei, preguei, escrevi a Palavra de Deus. De outro modo, não fiz nada. E, então, enquanto dormia ou bebia cerveja em Wittenberg, com meus amigos Philipp e Amsdorf, a Palavra enfraqueceu tanto o papado que nunca um príncipe ou imperador conseguiu lhe causar tanto dano. Eu não fiz nada. A Palavra fez tudo.⁴

Os reformadores sabiam, é claro, que a expressão “Palavra de Deus” se referia, no seu sentido mais básico, a Jesus Cristo. Jesus Cristo é a Palavra substancial, o Logos eterno que se fez carne – *verbum incarnatum* – por nós e para nossa salvação. E Palavra de Deus era também a palavra falada, de modo que a pregação do evangelho é um evento sacramental, um meio de graça. Como Heinrich Bullinger diz corajosamente na Segunda Confissão Helvética (1566): “A pregação da Palavra de Deus é a Palavra de Deus”.⁵ No entanto, a Palavra de Deus era também um cânon de textos, uma coleção de livros (Bíblia), algo que podia ser escrito, copiado, traduzido, organizado, publicado, disseminado, comentado e ensinado. Na citação acima, quando Lutero diz que “escreveu a Palavra de Deus”, estava se referindo à sua recentemente terminada tradução do Novo Testamento

do grego para o alemão. Logo, William Tyndale faria o mesmo para o inglês, e outros, para o francês, o holandês, o sueco, o espanhol, o italiano, o tcheco, o húngaro, até o árabe, de modo que a Palavra escrita de Deus ressoou em salas de leitura, salas de debates e púlpitos de todas as partes da Europa.

Imperialismos do presente

Estudei a Reforma pela primeira vez durante meus estudos universitários numa universidade estadual do Tennessee, onde me especializei em História e fiz muitas disciplinas em filosofia e religião. Tive professores maravilhosos que me ensinaram a pensar criticamente, avaliar cuidadosamente as fontes históricas, apreciar o longo movimento e a complexidade do que era chamado, naqueles dias, de civilização ocidental. Continuo sendo grato pelo que aprendi naquela instituição, mas o paradigma reinante era formado pelos pressupostos e ícones da modernidade cujas obras lemos – Kant, Schleiermacher, Hegel, Hume, Heidegger, Husserl, Tillich, Bultmann e (apenas alguns trechos) de Barth. Ainda tenho meu exemplar bem marcado, de capa azul, de *The making of the modern mind*, de John Herman Randall, um importante livro-texto de uma das disciplinas que cursei. Esse livro, publicado pela primeira vez em 1940, oferece um amplo panorama do contexto intelectual do mundo moderno. A Reforma estava presente como uma forma de sobrenaturalismo medieval, uma reação regressiva contra o naturalismo e o humanismo crescentes que, cada vez mais, caracterizariam a era moderna. Nesse esquema, Erasmo era um protomodernista ao mesmo tempo liberal e liberalizante em seu apelo à razão e ao livre-arbítrio. Lutero era um Fundamentalista com F maiúsculo. O livro concluía com uma citação de Bertrand Russell que exalta o Pensamento, com P maiúsculo (leia-se “razão humana autônoma”), em exaltados tons religiosos: “O Pensamento olha para o abismo do inferno e não sente medo. Ele vê homem, uma partícula insignificante, cercado por profundezas insondáveis de silêncio; no entanto, conduz-se orgulhosamente, tão inabalável como se fosse o Senhor do universo. O Pensamento é grande, veloz e livre, a luz do mundo, e a principal glória humana”.⁶

Quando cheguei à Harvard Divinity School, nos anos 1970, conheci Harvey Cox, que, como eu, tinha sido um jovem evangelista batista. Cox, então, estava em sua fase pós-*Cidade secular*, pré-pós-moderna e estava muito apaixonado pelo budismo e pelas espiritualidades orientais. Em 1977, publicou um livro chamado *Turning East*, em que defendeu o que chamou de “princípio de seletividade genealógica”.

Quando cristãos do fim do século 20 tentam desenvolver uma espiritualidade viável, há duas fontes históricas principais às quais devemos atentar. São o período primitivo de nossa história e o mais recente, as primeiras gerações de cristãos e a geração imediatamente anterior à nossa... O exame de outros períodos para ajudar a desenvolver uma espiritualidade contemporânea logo se torna obsoleto ou um erro completo.⁷

O conselho de Cox contra “examinar minuciosamente” o passado reflete uma postura comum na cultura norte-americana em geral, especialmente dentro do evangelicalismo. Ele reflete o que pode ser chamado de heresia da contemporaneidade ou, em termos menos teológicos, o imperialismo do presente. O que quero dizer com esse termo? Na Idade Média, todos criam que a terra estava no centro da realidade, que todo o cosmos criado estava ordenado em relação ao que sabemos agora, graças a Copérnico, que é um mero grão de pó entre miríades de constelações e galáxias. A revolução copernicana foi uma mudança de paradigma. Ela alterou radicalmente nossa visão do espaço. Mas ainda temos de vivenciar uma revolução semelhante com relação ao tempo. Ainda colocamos nós mesmos, nossos valores, nossa visão de mundo no centro da História, relegando todas as épocas à cultura da Idade Média ou pré-Iluminismo. Assim, o passado cristão, incluindo os modos como antigas gerações de crentes entendiam a Bíblia, torna-se algo não tanto a ser estudado e apropriado, mas algo a ser ignorado ou superado.

Ler a Escritura com os pais, os escolásticos ou os reformadores é algo que não encontra lugar na dialética polarizante recomendada por Cox. A dialética do primitivismo ou do presentismo estabelece dois centros de envolvimento espiritual – a primeira geração cristã, o que significa os escritos do Novo Testamento, e as gerações mais recentes, notavelmente a minha geração.* Essa dicotomia governa o modo como a Escritura é lida em grande parte da comunidade cristã hoje, tanto em igrejas liberais tradicionais quanto em igrejas evangélicas conservadoras. Há, podemos dizer, um imperialismo presentista de esquerda e um imperialismo presentista de direita.

A afirmação de Cox claramente está em linha de continuidade com a teologia protestante liberal de Friedrich Schleiermacher, o pai da hermenêutica moderna, que definiu a religião como o sentimento de dependência absoluta e entendia a Escritura como uma expressão detalhada da fé que estava presente num sentimento de necessidade.⁸ Schleiermacher substituiu os ensinamentos e dogmas centrais da igreja pela autoconsciência cristã. Isso lhe permitiu relativizar as doutrinas da fé ortodoxa tradicional, “confiando-as à História para ficarem

protegidas”, como disse certa vez.⁹ Não é surpreendente encontrar toda a discussão da doutrina da Trindade em Schleiermacher relegada a um breve apêndice no fim de seu livro-texto de teologia sistemática de quase oitocentas páginas, *On the Christian faith*.

Se a autoconsciência religiosa do próprio leitor e a das gerações imediatamente precedentes formam um polo de interpretação bíblica, então o outro consiste na experiência dos primeiros cristãos, reconstruída por meio de erudição presumivelmente objetiva e imparcial. No cerne dessa empreitada está o esforço de identificar o que podemos chamar de Bíblia por trás da Bíblia. Nessa abordagem crítica, uma parte da Escritura é colocada contra outra (muito obviamente, os dois Testamentos). Unidades distintas dentro da Bíblia também são dissecadas em termos de hipóteses rivais de autoria, forma literária, contexto original, fonte de origem e assim por diante, de modo que qualquer sentido em que a Escritura possa apresentar uma narrativa coerente seja negado. A exegese histórico-crítica surgiu como um esforço para libertar a Bíblia das algemas que lhe foram colocadas por dois milênios de interpretação bíblica. Em suas famosas Preleções Bampton, de 1885, Frederic W. Farrar descreveu a atividade da erudição crítica da seguinte maneira:

E com que frequência a Bíblia tem sido injustiçada! Ela foi aprisionada nas celas de um dogma estranho; teve os pés e as mãos presos nas mortalhas da tradição humana; foi sepultada num sepulcro por sistemas teológicos, e a pedra do poder humano foi rolada para fechar a entrada. Mas agora a pedra foi retirada da entrada do sepulcro e os inimigos da Bíblia nunca poderão abalar sua autoridade divina, a menos que sejam fatalmente fortalecidos por nossas hipocrisias, nossos erros e nossos pecados.¹⁰

A história de como a Bíblia tem sido interpretada ao longo da história da igreja, assim, torna-se, no máximo, uma distração, um hábito inútil de examinar o passado em busca de orientação espiritual para a omissão da análise científica e a reconstrução da própria Bíblia. O objetivo de Farrar e seus colegas era libertar a Bíblia de sua escravidão eclesiástica.

Um imperialismo do presente também floresce à direita, dentro de um evangelicalismo popular formado pelos pares do celebrado evangelista Billy Sunday, que certa vez se vangloriou: “Não conheço teologia mais do que uma lebre conhece pingue-pongue, mas estou no caminho da glória”.¹¹ Um nível mais elevado de discurso é mantido pela Evangelical Theological Society, mas até mesmo esse grupo importante de estudiosos apenas recentemente retificou sua

declaração de fé anualmente subscrita para incluir, em adição à afirmação da inerrância bíblica, a crença necessária na doutrina da Trindade. Se, nos termos de Paul Tillich, o princípio protestante engoliu a substância católica em grande parte do evangelicalismo contemporâneo, isso é porque os evangélicos deram pouca atenção ao conjunto total da herança cristã transmitida pelas gerações anteriores, incluindo a prática da leitura da Escritura na companhia de todo o povo de Deus. É irônico que o princípio reformado de *sola scriptura*, embora muito mal-interpretado, tenha levado à negligência, entre os protestantes, dos comentários bíblicos dos reformadores. Revisitaremos o princípio de *sola scriptura* ao longo de todo este volume quando examinarmos como os reformadores entendiam a Bíblia em relação à tradição da igreja. Por ora, é suficiente reconhecer o perigo de usar *sola scriptura* como um lema que nos impeça de ler os pais e reformadores de eras passadas. J. N. Darby, fundador dos Irmãos de Plymouth, tentou eliminar todos os vestígios da tradição católica, inclusive ordens ministeriais e o uso de comentários bíblicos, que ele considerava intermediários inúteis entre a Escritura e a alma do indivíduo. F. F. Bruce, o grande estudioso evangélico do Novo Testamento, relata um comentário feito sobre Darby: “Ele só queria que as pessoas ‘submetessem seu entendimento a Deus’, isto é, à Bíblia, isto é, à sua interpretação!”.¹² Hoje, os discípulos de Darby são uma legião e não somente entre o movimento dos Irmãos, que ele inspirou.

Exegese superior

A interpretação histórico-crítica da Bíblia predominou durante a segunda metade do século 19 e durante quase todo o século 20, e ainda instrui grande parte do discurso dentro da academia secular e em associações acadêmicas de estudiosos bíblicos. Na geração passada, porém, o domínio do paradigma histórico-crítico foi desafiado por duas forças diferentes, mas convergentes. Por um lado, há uma crescente apreciação pela história da exegese e pela interpretação da Bíblia entendida como o livro da igreja. Por outro lado, interpretações pós-modernas do eu, da linguagem e da textualidade humanos, embora frequentemente expressas em termos não religiosos, aproximam-se de temas e sensibilidades da tradição cristã pré-moderna e colocam em questão muitos pressupostos da exegese crítica. Juntos, esses acontecimentos criaram outra abertura para um novo compromisso com os escritos exegéticos dos pais da igreja, os escolásticos e os reformadores.

Em 1980, David C. Steinmetz publicou em *Theology today* um artigo com um título mordaz: “The superiority of precritical exegesis” (“A superioridade da

exegese pré-crítica”).¹³ Importante estudioso da Reforma, Steinmetz não trata diretamente da exegese do século 16 no seu artigo. Em vez disso, ele lida com o que C. S. Lewis certa vez chamou de “esnobismo cronológico” dos métodos eruditos que desprezam os estudos da Bíblia da era da Reforma, juntamente com a tradição interpretativa que os precedeu, como antiquados, repressivos e inúteis para a compreensão da Bíblia hoje. Como exemplo dessa abordagem, Steinmetz cita Benjamin Jowett, Professor Régio de grego na Universidade de Oxford, cujo artigo frequentemente citado de 1859, “On the interpretation of Scripture” (“Sobre a interpretação da Escritura”), inclui a seguinte afirmação: “O verdadeiro uso da interpretação é nos livrar da interpretação e nos deixar sozinhos, em companhia do autor”.¹⁴ A chacota de Jowett, embora usando vestes anglicanas, parece muito semelhante ao conselho de Alexander Campbell aos seus discípulos. O líder restauracionista incentivava seus seguidores a “abrir o Novo Testamento como se o homem mortal nunca o tivesse visto”.¹⁵

Voltando a Agostinho e à igreja primitiva, Steinmetz mostra como a famosa teoria do sentido quádruplo da Escritura, que veio a ser amplamente usada na Idade Média, era um modo de levar a sério as palavras e ditos da Escritura, incluindo significados implícitos além das intenções originais dos autores humanos. Segundo Steinmetz, esse tipo de exegese não significa o abandono do sentido literal do texto, que era sempre interpretado como um dado (a história na Bíblia era entendida como histórica e os milagres, como miraculosos). De fato, começando com Tomás de Aquino e Nicolau de Lira, na Idade Média, e continuando até a Reforma, o sentido literal tornou-se mais preeminente, mesmo que fosse mais complexo e absorvesse cada vez mais o conteúdo dos sentidos espirituais. Mas a abordagem exegetica pré-crítica não significa um método de interpretação “qualquer coisa serve”. A Bíblia abria um campo de sentidos possíveis que permitia considerável criatividade exegetica, mas também impunha limites ao intérprete. Exatamente quais eram esses limites e como se relacionavam com a autoridade magistral da igreja tornaram-se importantes temas de disputa na Reforma.

Como seu professor, Heiko A. Oberman, Steinmetz enfatizou a importância de entender a Reforma da perspectiva medieval. Ele também foi pioneiro no método comparativo de exegese, mostrando tanto a continuidade quanto a descontinuidade entre grandes figuras da Reforma e as tradições exegeticas precedentes (veja especialmente seus artigos reunidos em *Luther in context* e *Calvin in context*).¹⁶ A obra de Steinmetz e as de seus muitos alunos têm contribuído significativamente para um renascimento da interpretação teológica

da Bíblia, que se tornou um dos principais e mais encorajadores desenvolvimentos na teologia recente.

Uma das melhores introduções recentes à interpretação teológica da Escritura é *The Word of God for the people of God* (A Palavra de Deus para o povo de Deus), de J. Todd Billings, em que o valor da exegese bíblica pré-moderna é afirmado e defendido contra objeções populares.¹⁷ Billings enfatiza o contexto eclesiástico da leitura da Escritura – a Bíblia é o livro da igreja e tem o propósito de ser um meio de graça, um instrumento de comunhão com Deus. A esterilidade do método histórico-crítico resultou, em parte, do confinamento dos estudos bíblicos ao contexto de uma academia cada vez mais secularizada, separado da vida e da fé do povo de Deus. A última frase do artigo pragmático de Steinmetz aponta para o perigo dessa dicotomia: “Até que o método histórico-crítico se torne crítico de seus próprios fundamentos teóricos e desenvolva uma teoria hermenêutica adequada à natureza do texto que está interpretando, ele continuará restrito – como deve ser – a associações e à academia, onde a questão da verdade pode ser protelada indefinidamente”.

“The superiority of precritical exegesis” foi reimpresso várias vezes e é citado frequentemente por estudiosos comprometidos com a interpretação bíblica. Além disso, um importante livro de artigos foi publicado para mostrar como temas importantes do artigo de Steinmetz foram aplicados na exegese e na interpretação do século 16: *Biblical interpretation in the era of the Reformation* (A interpretação bíblica na era da Reforma), organizado por Richard A. Muller e John L. Thompson.¹⁸ Esse volume inclui uma declaração anterior de Steinmetz, suas dez teses sobre teologia e exegese, que ele apresentou pela primeira vez nos anos 1970 e que continua a informar os estudos da história da interpretação bíblica.

1. O sentido de uma passagem bíblica não é exaurido pela intenção original do autor.
2. A camada mais primitiva da interpretação bíblica não é necessariamente a mais autoritativa.
3. A importância do Antigo Testamento para a igreja é baseada na continuidade do povo de Deus na História, uma continuidade que persiste apesar da descontinuidade entre Israel e a igreja.
4. O Antigo Testamento é a chave hermenêutica que abre o sentido do Novo Testamento e sem a qual ele será mal interpretado.
5. A igreja, e não a experiência humana como tal, é o termo médio entre o intérprete cristão e o texto bíblico.

6. O evangelho, e não a lei, é a mensagem central do texto bíblico.
7. Não se pode perder a tensão entre a lei e o evangelho sem que se perca tanto a lei como o evangelho.
8. A igreja que é restrita, em sua pregação, à intenção original do autor, é uma igreja que deve rejeitar o Antigo Testamento como um livro exclusivamente judaico.
9. A igreja que é restrita, em sua pregação, à camada mais primitiva da tradição bíblica como a mais autoritativa, é uma igreja que não pode mais pregar com base no Novo Testamento.
10. O conhecimento da tradição exegética da igreja é um auxílio indispensável para a interpretação da Escritura.¹⁹

Uma nota adicional deve ser acrescentada a respeito dos termos carregados “pré-crítica” e “superior”. Como Muller e Thompson ressaltaram, o conceito de exegese pré-crítica é carregado de arrogância e condescendência. Uma leitura cuidadosa de exegese pré-crítica mostrará que muitos de seus praticantes estavam profundamente conscientes do tipo de questões que preocupam os estudiosos contemporâneos da Bíblia, como a autoria do Pentateuco, as múltiplas versões do mesmo acontecimento, a imprecisão nas citações, o suposto problema sinótico, e assim por diante. Pela obra de Erasmo e outros estudiosos humanistas, esses problemas se tornaram mais preeminentes no tempo da Reforma, mas também são pressagiados em comentários anteriores. Em outras palavras, “pré-crítico” não significa “não crítico”. Em que sentido, então, o estudo pré-Iluminista da Bíblia é superior ao praticado por Jowett, Farrar e seus sucessores?

Deve ser admitido que o conhecimento básico para o estudo da Bíblia hoje é quantitativamente muito maior do que no século 16. Para dar apenas um exemplo, o campo da arqueologia (e suas disciplinas relacionadas, como epigrafia, numismática, filologia comparativa, e assim por diante) estava apenas emergindo no tempo da Renascença. A crítica textual da Bíblia também estava em seus estágios iniciais. Ninguém tinha ouvido falar nos Rolos do Mar Morto ou na Pedra Roseta. O estudo do grego do Novo Testamento não estava a par da descoberta de manuscritos adicionais e dos papiros helenistas. Seria tolice negligenciar esses e outros avanços feitos no estudo da Bíblia nos últimos dois séculos, e nenhum exegeta responsável defenderia isso. O apelo à superioridade da exegese bíblica pré-moderna é um protesto contra o reducionismo inerente ao monopólio que existe há muito tempo do método histórico-crítico, não uma rejeição do rigoroso estudo histórico da Bíblia. Os comentários bíblicos escritos

no século 16 são caracterizados por interpretações diversas e às vezes conflitantes, para não falar sobre os muitos séculos de exegese cristã que os precederam. No entanto, o que essa tradição tem em comum, frequentemente em contraste com abordagens críticas mais recentes, são cinco princípios que orientam nossa leitura e interpretação da Escritura.

A Bíblia é a Palavra de Deus inspirada e revestida de autoridade. Debates recentes a respeito da inspiração e da inerrância da Bíblia têm obscurecido, para alguns, aquilo que foi sabedoria recebida para todos os cristãos ortodoxos: a Escritura é concedida por Deus, um dom gerado pelo Espírito do Deus trino e, por isso, deve ser recebida com gratidão, humildade e senso de reverência. Os cristãos não adoram a Bíblia, mas o Deus que eles adoram – Pai, Filho e Espírito Santo – revelou-se e revelou seus planos para eles e para o mundo por meio das palavras e da mensagem da Bíblia. Esse comprometimento foi expresso de várias maneiras ao longo da história da igreja, mas o grande líder metodista John Wesley o expressou de uma forma que teria ampla aprovação pela maioria dos exegetas que o precederam: “As Escrituras, portanto, do Antigo e do Novo Testamento, são o sistema mais sólido e precioso da verdade divina. Cada parte é digna de Deus e todas elas formam um corpo inteiro, no qual não há defeito, nem excesso. Ela é a fonte de sabedoria celestial, que aqueles que podem provar preferem a todos os escritos dos homens, por mais sábios, instruídos ou santos que sejam”.²⁰ Por causa disso, é verdade que a Bíblia não pode ser lida apenas “como outro livro” (frase de Jowett), mas deve ser recebida com fé, o tipo de fé que é formada pelo amor e conduz à santidade.

A Bíblia é lida corretamente à luz da regra de fé. Alguns leitores podem ter torcido o nariz quanto à palavra *sistema* na citação de Wesley acima, pensando que se trata de uma senha para a epistemologia fundamentalista ou para uma grade doutrinária derivada de uma visão não bíblica da realidade e imposta à Escritura a partir de fora. Mas Wesley não era um teólogo sistemático. O que ele tinha em mente era o padrão da verdade cristã encontrada na Bíblia e reconhecido pela igreja desde os dias dos apóstolos como a *regula fidei*, a regra de fé. O que é a regra de fé? É o resumo apostólico da narrativa bíblica. É a história de como o Deus de Israel criou tudo o que existe, o drama de sua missão redentora na vida, morte e ressurreição (e segunda vinda) de Jesus Cristo, e o relato do envio do Espírito para reunir para si um povo que se chama pelo seu nome. A regra de fé é a trama do cânon bíblico. Suas formas mais antigas são encontradas nos hinos e credos do Novo Testamento e na primeira confissão de fé batismal: “Jesus é Senhor!” À medida que a igreja primitiva enfrentava novas

ameaças vindas tanto de dentro quanto de fora, a regra de fé encontrou expressão mais completa no que agora chamamos de Credo Apostólico e Credo Niceno-Constantinopolitano, de 381. Os reformadores do século 16 foram guiados por essa regra de fé em suas interpretações da Bíblia. Seus catecismos, comentários e obras teológicas mais longas, como o *Common places* de Melancthon e *As Institutas* de Calvino eram considerados apenas como resumos da mensagem cristã básica encontrada na Bíblia e expressa na regra de fé.

Como a regra de fé funciona para os exegetas pré-críticos da Escritura cristã? Talvez Steinmetz possa nos ajudar mais uma vez. Baseando-se no gênero das histórias de detetive, ele ressalta que a leitura da Bíblia é um tipo de leitura semelhante a uma história de mistério que tem duas narrativas. A primeira narrativa é aquela que o leitor da história de mistério encontra à medida que o enredo se desenvolve: pistas não completamente reveladas, falsas indicações, personagens sombrios que podem ou não assumir um papel mais importante à medida que a história se desenvolve, encontros inexplicados, uma sequência totalmente casual e enigmática de acontecimentos. A segunda narrativa é revelada pelo detetive principal, uma Miss Marple ou um Sherlock Holmes, que, perto do fim da história, reúne os suspeitos e os espectadores interessados numa sala e revela, de modo resumido, tudo o que aconteceu. Outras interpretações possíveis da história que o leitor pode ter tido ao longo do caminho são, então, totalmente afastadas. As pistas não reconhecidas são, agora, vistas como o que realmente eram. Se o detetive realiza bem sua tarefa na apresentação da segunda narrativa, toda a história faz sentido perfeito, acontece um tipo de fechamento psicológico e somos liberados para seguir para o próximo conto. Segundo Steinmetz, o Novo Testamento faz o que a segunda narrativa de um bom detetive faz: revela, no fim, a estrutura do todo, desde o começo.

Os primeiros cristãos criam que o que tinha ocorrido na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo era de tal importância que tinha transformado toda a história de Israel e, por meio de Israel, tinha transformado toda a história do mundo. A longa e periclitante narrativa de Israel com seus começos promissores e guinadas inesperadas, com seus êxtases e traições, suas leis, seu aprendizado, sua sabedoria, seus profetas martirizados – essa longa narrativa é relatada e reavaliada à luz daquilo que os primeiros cristãos consideravam como o capítulo de conclusão que Deus havia escrito em Jesus Cristo.²¹

A interpretação fiel da Escritura requer uma hermenêutica trinitariana. A regra de fé requer que a Escritura seja lida como uma narrativa dramática coerente, cuja unidade depende do seu ator principal: o Deus que sempre

conheceu a si mesmo e que, na história da redenção, revelou-se a nós como o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Atanásio e os outros pais que lutaram contra os arianos pela doutrina nicena da Trindade foram envolvidos em sérios argumentos exegéticos. Como a afirmação do Antigo Testamento: “Deus é um”, podia ser conciliada com a afirmação do Novo Testamento: “Jesus é Senhor”? Qual era a relação do Deus eterno e imutável com o Logos que se tornou carne, Jesus Cristo? Entre muitas outras coisas, a luta pela doutrina da Trindade era um debate sobre o significado da Bíblia a respeito de passagens como João 1.1-14; Provérbios 8.22; e Hebreus 3.2.²² No tempo da Reforma, a doutrina da Trindade mais uma vez emergiu como um ponto importante de disputa, especialmente entre a linha tradicional dos reformadores e certos líderes evangélicos racionalistas entre os radicais. A doutrina da Trindade não podia ser abandonada porque tinha a ver com a natureza e o caráter do Deus a quem os cristãos adoram. Esse Deus, o Deus trino de santidade e amor, não era uma divindade genérica que podia ser apaziguada pelo esforço humano, mas o Deus da Bíblia, que tinha se feito conhecer somente pela graça, enviando seu Filho, Jesus Cristo, “por nós e para nossa salvação”. Entrar na mente da Escritura com uma hermenêutica trinitariana é passar a conhecer *esse* Deus e não outro. Como diz Billings, “a Bíblia é o instrumento do Deus trino para formar crentes à imagem de Cristo, em palavra e ato, pelo poder do Espírito, transformando um povo pecador e alienado em filhos de um Pai amoroso”.²³

A Bíblia é a frente e o centro na adoração da igreja. Os reformadores do século 16 herdaram uma tradição cristã em que a Bíblia, por mais de mil anos na tradução latina Vulgata, tinha estado no cerne da liturgia e da vida da igreja. Eles herdaram manuscritos da Bíblia meticulosamente copiados por monges beneditinos cujo moto era *ora et labora*, ore e trabalhe. Mas o compromisso do monge com a Escritura não acabava quando o trabalho de cópia do dia ficava pronto no *scriptorium*. O monge continuava a orar, a cantar e a recitar a Escritura na liturgia diária das horas. Isso não significava que a Bíblia nunca era lida por um indivíduo fora da adoração comunitária – pense em Agostinho e seu encontro com Romanos 13.11-14 no jardim de Milão. Mas Agostinho havia sido preparado para esse encontro com o texto de Paulo por ouvir a Bíblia orada e proclamada pelo bispo Ambrósio nos cultos regulares na catedral, e até mesmo antes, pela Escritura molhada pelas orações e lágrimas de sua mãe, Mônica.

No século 16, a tradução da Bíblia era acompanhada pela tradução da liturgia: a Missa alemã e a Ordem de culto de Lutero foram publicadas em 1526; a Forma de orações de Calvino, em 1542; e o Livro Comum de Oração, supervisionado por

Thomas Cranmer, apareceu nas duas versões de 1549 e 1552. A leitura e a pregação da Bíblia eram centrais nesses e em todos os outros livros produzidos pelos reformadores protestantes. Como parte do seu protesto contra a dominação clerical da igreja, os reformadores objetivavam plena participação no culto. Sua reintrodução do vernáculo era desagradável para alguns, pois exigia que a adoração fosse prestada a Deus na mesma língua usada pelos comerciantes no mercado e por maridos e esposas na privacidade de seus quartos. Porém, a intenção dos reformadores não era secularizar a adoração, mas santificar a vida comum. Para eles, a Bíblia não era meramente um objeto de exame acadêmico, no estudo ou na biblioteca; ela devia ser praticada, interpretada e incorporada quando o povo de Deus se reunia para oração, louvor e proclamação.

O estudo da Bíblia é um meio de graça. A separação pós-Iluminismo entre o estudo da Bíblia como uma disciplina acadêmica e a leitura da Bíblia como nutrição espiritual era estranha para os reformadores. Todos eles repudiavam a ideia de que a Bíblia pudesse ser estudada e entendida com objetividade desapaixionada, como um artefato frio da antiguidade. Quando o erudito de Cambridge Thomas Bilney descobriu o significado da salvação enquanto lia a nova tradução latina de Erasmo de 1Timóteo 1.15, “Cristo Jesus veio ao mundo para salvar os pecadores”, ele nos conta que “imediatamente senti um conforto e uma tranquilidade maravilhosos, de tal maneira que meus ossos feridos pulavam de alegria”.²⁴ Os reformadores praticavam o que Matthew Levering chamou de “exegese bíblica participativa”, em que a presença “vertical” íntima da ação criadora e redentora da Trindade se espalha pela sucessão “linear” ou “horizontal” de momentos. Segundo Levering, “entrar nas realidades ensinadas no texto bíblico requer não apenas recursos histórico-lineares (arqueologia, filologia e assim por diante), mas também, e, de fato, primariamente, recursos participativos – doutrinas e práticas – pelas quais o exegeta entra completamente no mundo bíblico”.²⁵ A experiência de Bilney levou-o a tornar-se um evangelista, e isso finalmente resultou na sua condenação à morte, em 1531, um dos primeiros mártires da Reforma inglesa.

Os reformadores eram proto-pós-modernos?

O projeto Iluminista, com seu racionalismo dogmático e sua epistemologia cientificista, pode ser datado, *grosso modo*, da queda de Bastilha, em 1789, até a queda das Torres Gêmeas, em 2001. Embora seus efeitos secundários ainda perdurem, hoje o Iluminismo enfrenta o problema de uma séria erosão que vem de dentro: o pós-modernismo. O movimento pós-moderno privilegia o visual, o

efêmero, o aprazível, o imediato, o evanescente, o desconectado. Metanarrativas com implicações absolutas ou universais foram substituídas por histórias locais, e princípios, por preferências. O espírito da pós-modernidade foi apropriadamente captado por um comentário feito pelo personagem central no romance de Richard Ford, *The sportswriter*: “Não posso suportar todas as implicações, e anseio por algo que seja apenas fachada. Tudo o que realmente queremos é chegar ao ponto em que o passado não pode explicar nada a nosso respeito e que nós possamos nos dar bem com a vida”²⁶ A hermenêutica pós-moderna, deixada por sua própria conta, torna-se relativismo, fragmentação e perspectivismo subjetivo. A morte de Deus em Nietzsche levou à morte do autor em Foucault e à morte do leitor em Stanley Fish. A resposta ao título *Is there a meaning in this text?* (Há um sentido neste texto?), de Kevin J. Vanhoozer, é: não, realmente não.

O pós-modernismo desafia o entendimento cristão histórico da linguagem como um meio confiável de comunicação da verdade. Ao mesmo tempo, devemos reconhecer sua importância em desmascarar as pretensões do tipo de individualismo exagerado e confiança arrogante na razão que formou o método histórico-crítico de estudo da Bíblia. O pós-modernismo enfatizou o caráter relacional do conhecimento, o papel da comunidade (para os cristãos, a igreja) na interpretação e na situação (de língua, gênero, cultura e particularidade histórica) de cada intérprete. Isso requer que todos os textos, inclusive a Bíblia, sejam abordados com humildade a partir de uma postura de receptividade, não com o objetivo de dominar o que é encontrado. O pós-modernismo nos conclama a reconhecer nossas limitações, nossa finitude. Como se descobriu, esses são hábitos de leitura já profundamente arraigados na tradição cristã. Eles são encontrados, entre outros textos, no legado hermenêutico da Reforma protestante.

Num estudo corajoso e importante, *Recovering theological hermeneutics* (A recuperação da hermenêutica teológica), Jens Zimmermann argumentou que a crítica pós-moderna ao Iluminismo foi antecipada por grandes temas na obra bíblica e teológica dos reformadores. Entre outros, estes três temas se destacam.

A natureza relacional e correlativa do conhecimento. As famosas linhas iniciais de *As institutas* de Calvino declaram que “quase toda sabedoria que possuímos, isto é, sabedoria verdadeira e clara, consiste de duas partes: o conhecimento de Deus e de nós mesmos”. Não há conhecimento apropriado de Deus que não envolva autoconhecimento. Esses dois tipos de conhecimento são simultâneos e correlativos. Não é como se alguém pudesse adquirir conhecimento de si mesmo obtendo o grau de doutor, digamos, em psicologia, e depois entrar

numa escola de teologia para obter um grau avançado em conhecimento de Deus. Não, a cada passo do caminho em cada área da vida, somos confrontados por uma contradição aparente: o conhecimento de nós mesmos nos leva a olhar para Deus, ao mesmo tempo em que pressupõe que já o contemplamos. Calvino é um pensador pré-cartesiano. O ato de conhecer envolve mais que um sujeito pensante e um material oferecido. Calvino sabia que a mente humana, por si mesma, tornaria-se uma “fábrica de ídolos”, produzindo por si mesma deuses de trevas e engano. Como os teóricos pós-modernos posteriores, Calvino lutou com o problema do entendimento. Ele reconheceu a finitude da pessoa humana e rejeitou o objetivismo simplório. A verdadeira interpretação da Bíblia requeria o testemunho interior do Espírito Santo: não há plataforma epistemológica independente sobre a qual possamos permanecer e soberanamente avaliar nossas opções teológicas. Em cada ato de entendimento, como em cada momento da vida, todos temos “assuntos a tratar com Deus” (*negotium cum deo*). Como Zimmermann observa, para Calvino, “todo o propósito da leitura da Escritura é a restauração da nossa humanidade à plenitude da imagem de Deus em nós como indivíduos e na sociedade como um todo”.²⁷

Uma hermenêutica trinitariana da cruz nos conclama a estudar a Bíblia com humildade e convicção. O jovem Heidegger foi atraído pela forte crítica do jovem Lutero ao escolasticismo aristotélico, especialmente pelo seu desenvolvimento de uma teologia da cruz em oposição à teologia da glória.²⁸ Em seu Debate de Heidelberg, em 1518, Lutero argumentou que a mensagem da cruz destruiu (a palavra latina é *destruere*), desmantelou e reduziu a nada todo conhecimento abstrato, especulativo e objetificado de Deus. O jovem Heidegger pensou que as tradições reformadas posteriores não haviam conseguido construir sobre a compreensão radical de Lutero, e via a si mesmo como “um tipo de Lutero filosófico da metafísica ocidental”.²⁹ Heidegger propôs uma “desconstrução” tanto da interpretação aristotélica quanto das subseqüentes interpretações fundamentalistas de Descartes e Hegel, sobre as quais grande parte do pensamento modernista está baseada. Assim, segundo Zimmermann, a crítica pós-modernista da razão autônoma, incluindo a própria noção de desconstrução, foi pré-figurada num importante ramo do início da teologia reformada.

Vanhoozer transpôs a distinção de Lutero entre teologia da glória e teologia da cruz fazendo um contraste entre uma “hermenêutica da cruz” e uma “hermenêutica da glória”.³⁰

Aqueles que leem segundo a hermenêutica da glória deleitam-se em suas próprias

habilidades interpretativas, impõem suas teorias interpretativas aos textos e ofuscam o próprio sentido do texto. Essa “glória” é, é claro, de curta duração. Segundo a hermenêutica da humildade, ao contrário, só obtemos conhecimento – de Deus, dos textos, dos outros e de nós mesmos – se estivermos dispostos a submeter tanto nós mesmos quanto nossas teorias interpretativas ao teste do texto.³¹

A humildade é uma correção para a tentação à idolatria, a propensão pós-moderna de fazer da mente humana uma fábrica de ídolos. No entanto, como Vanhoozer corretamente argumenta, uma genuína hermenêutica da cruz também envolve uma hermenêutica de convicção, a convicção de que

Deus já fixou sua reivindicação à verdade na cruz de Cristo. Ele já redimiu sua reivindicação na ressurreição... Embora possa haver mais luz a ser lançada sobre o significado da Bíblia, temos uma compreensão suficientemente firme da narrativa geral para nos incentivar a um testemunho confiante. Somente essa confiança, esse comprometimento e essa convicção sobre o que pode ser conhecido podem servir como corretivo para o ceticismo e a indolência interpretativa. A interpretação não comprometida não é digna de ser ouvida.³²

A Escritura e a comunidade dos santos. O famoso livro de Jacques Maritain, *Three reformers*, apresenta a história de Lutero como o “advento do ego”. Lutero era o supremo individualista, alegou Maritain, um monge rebelde que derrubou os pilares da Mãe Igreja colocando sua própria interpretação subjetivista da Bíblia acima da interpretação de quinze séculos de tradição eclesiástica. Nessa perspectiva, Lutero e os reformadores que o seguiram foram os primeiros defensores do que Wilhelm Dilthey chamou de “autocracia da pessoa crente”.³³ No entanto, a “desconstrução” que Heidegger corretamente observou na abordagem de Lutero não foi realizada em separado da igreja, o corpo de Cristo estendido ao longo do tempo e do espaço. Os reformadores leram, traduziram e interpretaram a Bíblia como parte de uma conversa que se estendeu por séculos entre a página sagrada da Palavra de Deus e todo o grupo de pessoas que formam o povo de Deus. Enquanto, em muitos casos, eles romperam com as interpretações recebidas dos pais e dos escolásticos que vieram antes deles, sua interpretação era, no entanto, uma hermenêutica eclesiástica. Uma das expressões mais líricas dessa eclesiologia robusta no tempo da Reforma vem de João Ecolampádio, o reformador de Basileia, num discurso feito pouco antes de sua morte, em 1531.

A igreja é a vinha do Senhor, sua herança, seu templo e sua noiva; ainda mais, ela é seu corpo, pela qual ele derramou seu precioso sangue e fora da qual não há

salvação. Se alguém não se importa com a igreja, então o martírio não tem coroa, a caridade não é mais uma boa obra, e o conhecimento religioso não traz sabedoria. A pessoa que não ama a igreja não ama Jesus Cristo.³⁴

Assim, ao enfatizar o caráter correlativo e comunitário do conhecimento e seguir uma hermenêutica encarnacional, centrada na cruz, os reformadores do século 16 anteciparam importantes temas das teorias pós-modernas de interpretação. Ao mesmo tempo, a exegese da Reforma resistiu ao impulso desintegrador de desconstrução, afirmando a respeito de Deus (com Francis Schaeffer) que “ele está lá e não está em silêncio”. Os reformadores se recusaram a isolar o sujeito que conhece do Deus da criação – para eles, não há epistemologia genuína sem revelação. Eles também liam a Escritura como uma história coerente, uma metanarrativa não totalizadora, mas ainda totalmente abrangente à luz da qual tudo o mais deve ser entendido. Nas palavras de Richard Bauckham, a história bíblica é sobre nada menos que toda a realidade e, assim, não pode ser “reduzida a um desprezioso jogo de palavras local no pluralismo da pós-modernidade”.³⁵

Lemos os reformadores pela mesma razão que damos atenção aos pais da igreja: compartilhamos com eles um patrimônio comum nas sagradas Escrituras. Ouvimos sobre suas lutas, suas reflexões e debates sobre a Palavra escrita de Deus como uma maneira de tratar melhor da coisa em si. Com os reformadores, aprendemos que o verdadeiro propósito da erudição bíblica não é mostrar quanto a Bíblia é relevante para o mundo moderno, mas, antes, quão irrelevante o mundo moderno e pós-moderno – e nós, como pessoas enredadas nele – se tornou em nossas preocupações autocentralizadas e em nossa rebelião pecaminosa contra o Deus que falou e ainda fala pelo seu Espírito por meio dos seus profetas e apóstolos escolhidos.

Se, de alguns modos, privilegiamos os reformadores dentro do grupo de todo o povo de Deus ao longo dos tempos, não é porque eles eram mais instruídos ou mais santos do que outros que vieram antes ou depois deles, mas porque o decisivo confronto teológico de sua época formou um paralelo tão próximo com o que Tillich chamou de nossas três inquietações mais profundas: o mistério da morte, a persistência da culpa e a perda do sentido básico numa realidade ordenada e benevolente além de nós mesmos.³⁶ O mundo dos reformadores, assim como o nosso, era uma época de adversidade e alteração contínua. O Deus da Bíblia que eles ouviam falar nas páginas das sagradas Escrituras ainda fala por meio da sua Palavra e por meio de seu Espírito na angústia e no vazio de nossa vida. Este hino de Nikolai F. S. Grundtvig, adaptado à música de Lutero “Ein feste

Burg”, exalta a Palavra de Deus na confissão e na oração:

A Palavra de Deus é nossa grande herança
e será nossa para sempre;
espalhar a sua luz de geração a geração
será nossa principal ocupação.

Na vida, ela guia o nosso caminho;
na morte, ela é nosso apoio.

Senhor, conceda, enquanto houver tempo,
que tua igreja permaneça firme
por todas as gerações.³⁷

1 J.N.D. Kelly, *Early Christian doctrines* (San Francisco: Harper & Row, 1978), p. 61. Sobre o entendimento medieval a respeito da autoridade bíblica, G. R. Evans observou: “Era tido por certo, por todos os estudiosos da Escritura na Idade Média, que o texto da Bíblia era literal e diretamente inspirado. A imagem de um evangelista se sentando para escrever com o Espírito Santo na forma de uma pomba com o bico em sua orelha é um lugar-comum iconográfico”. “The Middle Ages to the Reformation”, em *The Oxford illustrated history of the Bible*, John Rogerson (org.) (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. 188.

2 Alfred Duran, “Inspiration of the Bible,” em *Catholic encyclopedia* (Nova York: Robert Appleton Company, 1910), 8:45-46.

3 CNTC 12:50.

4 WML 2:399-400; LW 51:77. Essa citação é do segundo sermão *Invocavit* de Lutero, pregado em 10 de março de 1522.

5 *Praedicatio verbi Dei est verbum Dei*. Veja A. C. Cochrane (org.), *Reformed Confessions of the sixteenth century* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2003), p. 220-304. Para o texto em latim, veja W. Herrenbrück, em *Bekennnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, org. Wilhelm Niesel (Zollikon-Zurique: Evangelischer Verlag, 1938), 3:223.

6 John Herman Randall. *The making of the modern mind* (Cambridge, Mass.: Riverside Press, 1940), p. 680. A citação é de Bertrand Russell, *Why men fight* (Nova York: A. C. Boni, 1916), p. 178-179.

7 Harvey Cox. *Turning East* (Nova York: Simon & Schuster, 1977), p. 157.

8* A geração de 1970, que é a geração do autor (N. do T.).

Friedrich Schleiermacher. *The Christian faith* (Nova York: Harper & Row, 1963), 2:593.

9 See Jaroslav Pelikan. *Historical theology: continuity and change in Christian doctrine* (Filadélfia: Westminster Press, 1971), p. 160. Veja também Timothy George, “Dogma beyond anathema: historical theology in the service of the church”, *Review and expositor* 84 (1987): 691-707.

10 Frederic W. Farrar. *History of interpretation* (Nova York: E. P. Dutton, 1886), p. 17-18.

11 W. T. Ellis. “Billy” Sunday: *the man and his message* (Filadélfia: Universal Book and Bible House, 1914), p. 147.

12 F. F. Bruce. *Tradition old and new* (Exeter: Paternoster, 1970), p. 14.

13 David C. Steinmetz, “The superiority of precritical exegesis”. *Theology today* 37 (1980-1981): 27-38.

14 Benjamin Jowett, “On the interpretation of Scripture”, em *Essays and reviews*, 7a ed. (Londres: Longman, Green, Longman & Roberts, 1861), p. 384.

15 Citado in Nathan O. Hatch, “*Sola Scriptura* and *Novus Ordo Seclorum*”, em *The Bible in America*, orgs. Nathan O. Hatch e Mark A. Noll (Nova York: Oxford University Press, 1982), p. 72.

16 David C. Steinmetz. *Luther in Context* (Bloomington: Indiana University Press, 1986); David C. Steinmetz. *Calvin in context* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

17 J. Todd Billings. *The Word of God for the people of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010).

18 Richard A. Muller e John L. Thompson, orgs., *Biblical Interpretation in the era of the Reformation: essays presented to David C. Steinmetz in honor of his sixtieth birthday* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996).

19 Publicado originalmente como “Theology and exegesis: ten theses”, em *Historie de l'exègèse au XVIe siècle* (Genebra: Librairie Droz, 1978), p. 382.

20 John Wesley. *Wesley's notes on the Bible* (Grand Rapids: Francis Asbury, 1987), p. 403.

21 David C. Steinmetz. “Uncovering a second narrative: detective fiction and the construction of historical method”, em *The art of reading Scripture*, orgs., Ellen F. Davis e Richard B. Hays (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), p. 56.

22 Veja a discussão in John J. O’Keefe e R. R. Reno, *Sanctified vision: an introduction to early Christian interpretation of the Bible* (Baltimore: John Hopkins University Press, 2005), p. 56-63.

23 Billings, *Word of God*, p. 199.

24 Veja A. G. Dickens. *The English Reformation* (Nova York: Schocken, 1974), p. 79.

25 Matthew Levering. *Participatory biblical exegesis* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2008), p. 1-2.

26 Richard Ford, *The sportswriter* (Londres: Havril, 1996), p. 37, 30.

27 Jens Zimmermann. *Recovering theological hermeneutics* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), p. 33. Veja a resenha apreciativa, mas crítica, de Zimmermann feita por Anthony C. Thiselton, em *International journal of systematic theology* 8 (2006): 224-226.

28 Veja John Van Buren, “Martin Heidegger, Martin Luther”, em *Reading Heidegger from the start: essays in his earliest thought* (Albany: State University of New York Press, 1994), p. 159-174.

29 *Ibid.*, p. 172.

30 Kevin J. Vanhoozer. *Is there a meaning in this text? The Bible, the reader, and the mortality of literary knowledge* (Grand Rapids: Zondervan, 1998), p. 465.

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*

33 Steven E. Ozment. *The age of the Reform, 1250-1550* (New Haven: Yale University Press, 1980), p. 260.

34 Citado in E. G. Léonard. *A history of protestantism* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1968), 1:160.

35 Richard Bauckham. “Reading Scripture as a coherent story”, em *The art of reading Scripture*, orgs. Ellen F. Davis e Richard B. Hays (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), p. 48. Michael Cahill observou que “ler uma história da exegese é abrir-se para o que pode ser chamado de experiência de pós-modernismo. Aquilo sobre o que o pós-modernismo fala, a história da exegese ilustra e efetua”. Cahill dá as boas-vindas àqueles estudiosos que se comprometeram com a história da exegese na mesa-redonda da erudição bíblica acadêmica, embora proponha um modelo em que o método histórico-crítico mantenha “o posto de presidente da reunião”, conquanto seja um presidente que enfrente novos desafios. O modelo de Cahill parece refletir a condescendência de um modernismo não reconstruído, ainda cativado pelo “imperialismo do presente”. Veja Michael Cahill, “The history of exegesis and our theological future”, *Theological studies* 61 (2000): 337, 346.

36 Para leitura adicional a respeito das três inquietações mais profundas, veja Paul Tillich. *The courage to be* (New Haven: Yale University Press, 1952), p. 57-63.

37 “God’s Word is our great heritage”, em *Lutheran book of worship* (Mineápolis: Augsburg, 1990), p. 239.

Ad fontes!



Scrutamini Scripturas: pesquise as Escrituras. Essas duas palavras desfizeram o mundo. Como Cristo as disse aos seus discípulos, nós também, homens, mulheres e crianças, devemos ler e interpretar a Escritura.

John Selden

A Reforma foi sobre a Palavra de Deus, mas também foi sobre palavras, milhões delas, declarações humanas feitas no púlpito, com a caneta e por meio da prensa tipográfica. Sermões, conferências, disputas, catecismos e comentários jorraram das prensas tipográficas da Europa juntamente com uma enxurrada de Bíblias tanto no latim tradicional quanto nas línguas vernáculas que emergiam naquela época. O estudo da Bíblia na era da Reforma foi um fenômeno ao mesmo tempo acadêmico e popular. Em décadas recentes, muita atenção tem sido dada àquilo que é chamado de reforma que vem de baixo, isto é, a formação de crenças religiosas e práticas devocionais que marcaram a cultura popular da maioria da população no tempo da Reforma. Historiadores sociais nos ensinaram a examinar as diversas piedades da população das cidades, da religião rural e da vida nos vilarejos, a emergência de teologias laicas e as experiências das mulheres nos tumultos religiosos da Reforma na Europa.¹

Comentários formais são, por natureza, artefatos da cultura erudita. Quase todos eles foram escritos em latim, a língua franca do discurso erudito até bem depois do tempo da Reforma. Os comentários bíblicos foram importantes na obra dos pastores e na formação de estudantes de teologia, mas não eram o meio primário pelo qual a mensagem protestante se espalhou tão rapidamente pelos amplos setores da sociedade do século 16. Pequenos panfletos e cartazes impressos, mais tarde chamados de *Flugschriften* (“escritos voadores”), com suas xilogravuras e representações em forma de desenho de personalidades e

acontecimentos da Reforma, tornaram-se o meio escolhido para comunicação em massa no início da era da impressão. Sermões e obras devocionais também eram impressos com recursos visuais apelativos. Os primeiros escritos de Lutero geralmente eram acompanhados por desenhos e esboços feitos por Lucas Cranach e outros artistas. Isso era feito “acima de tudo por causa das crianças e das pessoas simples”, como Lutero colocou, “que são mais facilmente levadas por desenhos e imagens a se lembrar da história divina do que por meio de palavras e doutrinas”.²

No entanto, devemos ser cuidadosos em não fazer uma distinção por demais rígida entre cultura erudita e cultura leiga nesse período. O fenômeno da pregação era um tipo de ponte verbal entre os estudiosos em suas escrivatinhas e os milhares de ouvintes analfabetos ou semianalfabetos, cujas opiniões eram formadas pelos resultados da exegese da Reforma. Teodoro Beza registrou, em 1561, que mais de mil pessoas se espremiavam na catedral de Saint Pierre, em Genebra, para ouvir Calvino expor as Escrituras todos os dias. Bucer, em Estrasburgo; Zúínglio e Bullinger, em Zurique; Urbanus Regius, em Augsburg; Ecolampádio, na Basileia; Johann Brenz, em Württemberg; Hugh Latimes e William Perkins, na Inglaterra; e Menno Simons e Dirk Phillips entre os conventículos anabatistas espalhados nos Países Baixos eram, todos eles, pregadores magníficos. Seus sermões eram entrelaçados com numerosas referências às Escrituras: eles pregavam não somente sobre a Bíblia, mas a partir dela. A exegese bíblica no século 16 não era limitada a comentários completos escritos por estudiosos ilustres, nem a sermões pregados por pregadores eficazes. Citações da Bíblia e exposições do seu significado permeiam a literatura existente de cartas, depoimentos em tribunais, registros de disputas públicas, hinos e cânticos populares, e até mesmo testamentos.

O impacto da Bíblia como uma força formadora na Reforma da Europa foi acelerado por dois acontecimentos do século 15: a redescoberta de um vasto depósito de erudição antiga que incluía novos métodos de estudo da Bíblia, bem como de outros textos clássicos do passado; e a invenção e o rápido desenvolvimento da prensa tipográfica. Antes de passar a esses acontecimentos, porém, observemos três cenas da Reforma, uma da Suíça, uma da Alemanha e uma da Inglaterra. Cada uma delas mostra como, nesses diferentes contextos, a Bíblia exerceu um efeito transformador sobre pessoas leigas que não tinham formação universitária, mas uma prontidão zelosa em recorrer às Escrituras.

Três cenas

Platter e seu testamento. Thomas Platter nasceu em 1499, numa remota região da Suíça chamada Valais, nos Alpes, perto de Matterhorn. O início de sua vida foi de pobreza abjeta. Depois de trabalhar como pastor de cabras, uniu-se a um grupo de estudantes nômades, os *bacchants*, como eram chamados, que iam de um lugar a outro cantando, pedindo esmolas e, às vezes, roubando para comer, esperando, ao longo do caminho, aprender alguma lição ou encontrar um professor que os instruisse sobre algum assunto interessante. Desse modo, Platter aprendeu a ler e a escrever sozinho, e, depois de um tempo, tornou-se proficiente em latim, grego e hebraico. Na década de 1520, mudou-se para Zurique, onde conheceu Oswald Myconius, um grande educador e mestre da cidade. Myconius o acolheu em sua casa e fez dele administrador do coro da catedral. Numa manhã fria de inverno, quando o reformador Zuínglio estava escalado para pregar num culto matinal, Platter, cujo trabalho era manter o fogo diário, pegou uma estátua de São João de um dos altares e a jogou na fomalha para acendê-la. Mais tarde, ele se lembrou desse acontecimento:

Quando os sinos tocaram chamando para o culto, pensei: “Você não tem madeira, mas há muitos ídolos nesta igreja”. Então, fui até o altar mais próximo, peguei uma estátua de São João e a coloquei na fomalha. “Johnny”, eu disse, “curve-se, porque você tem de entrar na fomalha, muito embora possa ser São João.” Durante o sermão, Myconius disse: “Você sem dúvida encontrou madeira hoje”. Pensei: “São João fez o melhor que pôde”.³

A ação de Platter mostra quanto ele havia absorvido da teologia que estava ouvindo de Zuínglio e de outros pastores. Quando voltou para sua casa, em Valais, foi abordado por um sacerdote local que condenava as novas ideias religiosas que Platter havia aprendido com os hereges de Zurique. “Por que eles são hereges?”, perguntou Platter. “Porque não consideram o papa o cabeça da igreja cristã.” “Por quê”, continuou Platter, “o papa é o cabeça da igreja cristã?” “Porque São Pedro foi o papa de Roma.” Depois disso, segundo as lembranças de Platter, “peguei meu Testamento dentro da minha bolsa” e provou para o padre que “São Pedro nunca esteve em Roma”.⁴ Não sabemos qual versão do Novo Testamento ele pegou em sua bolsa de viagem, embora, provavelmente, seja a impressão de 1524 do Novo Testamento alemão de Lutero, impresso em Zurique. Seria interessante saber qual foi a reação do sacerdote ao uso que Platter fez da Bíblia, como um arsenal de argumentos teológicos. Ele deve ter ficado surpreso com a habilidade de um camponês local de ler e argumentar com base no texto sagrado de modo tão corajoso. Sabemos que, umas poucas décadas mais tarde, em

1556, as autoridades da cidade suíça de Zug exigiram que os habitantes entregassem todas as suas Bíblias na prefeitura, onde foram queimadas publicamente.⁵ As autoridades suíças entenderam corretamente que havia algo subversivo em imprimir e disseminar a Bíblia. Thomas Platter tornou-se tipógrafo e mestre-escola na cidade reformada de Basileia. Sua vida é uma espécie de versão de Horatio Alger do século 16, um estudo de caso de mobilidade social na antiga Europa ocidental – de pastor de cabras a estudante indigente, a zelador da igreja, a fazedor de cordas (uma habilidade que adquiriu ao longo do caminho), a tipógrafo e mestre-escola, a burguês respeitado com casas e terras em seu nome, quando morreu, na idade avançada de 83 anos. Como tipógrafo, sua grande fama veio em 1536, quando publicou a primeira edição de *Institutas da religião cristã*, de João Calvino.

Os argumentos de Argula. Argula von Grumbach nasceu em 1492, na região de Regensburg, Bavária. Com a idade de 10 anos, recebeu um presente especial de seu pai: um exemplar da Bíblia em alemão, provavelmente a belamente impressa *Biblia deutsch* publicada por Anton Koberger, em Nuremberg em 1483. Essa foi uma das catorze Bíblias alemãs publicadas antes do Novo Testamento de Lutero, em 1522. Embora seu marido não apoiasse totalmente suas atividades, Argula tornou-se uma importante apoiadora de Lutero, com quem se encontrou uma vez durante sua visita a Corburg, em 1530. Ela também era confidente de Andreas Osiander, o reformador de Nuremberg. Seu círculo de contatos e correspondentes é notável para alguém da Reforma alemã: Philipp Melanchthon, Martin Bucer, Johann Eck, Urbanus Rhegius e até mesmo o príncipe eleitor da Saxônia, Frederico, o Sábio.

Argula é mais bem lembrada por sua defesa de Arsacius Seehofer, um estudante de 18 anos de idade da Universidade de Ingolstadt, que foi levado às lágrimas e forçado a renunciar à sua fé evangélica sob a ameaça de tortura. Em 20 de setembro de 1523, Argula escreveu aos professores da Universidade de Ingolstadt. Sua carta pública criou sensação na época e teve catorze edições em menos de dois meses. Ela desafiou os teólogos de Ingolstadt a debaterem publicamente os temas em questão. Seu pedido revela um profundo conhecimento tanto do Antigo quanto do Novo Testamento, que ela citou livremente ao exigir uma resposta baseada na Bíblia. “Não consigo encontrar na Bíblia uma palavra sequer sobre essa igreja romana”, disse ela. “Gostaria que vocês me mostrassem o que Deus disse sobre a igreja romana.” Novamente: “Não ouvi nada sobre algum de vocês refutando um só artigo [as autoridades de Ingolstadt haviam relacionado dezessete artigos ‘heréticos’ de Arsacius] com base nas

Escrituras”. “Ah!, mas que alegria quando o Espírito de Deus nos ensina e nos dá entendimento, passando de uma passagem para a próxima – Deus seja louvado – de modo que passei a ver a luz verdadeira e genuína brilhando!”⁶



Figura 2.1. Argula von Grumbach, uma nobre bavária, desafia os teólogos da Universidade de Ingolstadt recorrendo às Escrituras.

Frequentemente recorrendo às palavras de Jesus no versículo favorito dela, “todo aquele que me confessar diante dos homens, também eu o confessarei diante de meu Pai, que está nos céus” (Mt 10.32), Argula afirmou que era “compelida, como cristã”, a falar em favor do jovem estudante. Ela também advertiu os “grandes e poderosos professores” (*hohen meister*) que “Deus não toleraria seus caminhos por muito tempo mais”.⁷

Argula estava bem familiarizada com os escritos de Lutero e de Melanchthon, mas não recorreu à autoridade deles, mas à própria Bíblia. “O que Lutero e Melanchthon lhes ensinaram, senão a Palavra de Deus? Vocês os condenam sem tê-los refutado. Cristo os ensinou a fazer isso, ou seus apóstolos, profetas e evangelistas? Mostrem-me onde isso está escrito.”⁸ Ao contrário de Thomas Platter, Argula não sabia latim, mas fez bom uso de sua língua materna: “Eu, também, posso fazer perguntas, ouvir respostas e ler em alemão”, disse ela.⁹ Ela reconheceu as declarações de Paulo em Timóteo e Coríntios sobre as mulheres não ensinarem e ficarem em silêncio na igreja, mas alegou que fora constrangida a falar nesse caso porque nenhum homem tinha tomado a iniciativa de fazer isso. Os argumentos de Argula não venceram a batalha em Ingolstadt, e ela foi categoricamente condenada como demasiadamente arrogante para seu próprio

bem, uma “mulher tola” e uma “diaba”. Entretanto, seu caso revela que, mesmo no mundo da Reforma, dominado pelos homens, uma mulher bíblicamente instruída e de boa cultura podia ser ouvida e exercer influência ao recorrer às Escrituras.

Separatistas elizabetanos. Nossa terceira cena ocorre na Londres elizabetana, onde, em junho de 1567, o culto de uma igreja subterrânea foi interrompido pelo xerife. Esse grupo de dissidentes tinha se reunido para adorar no Plumber’s Hall, um edifício que tinham alugado sob o pretexto de celebrar um casamento. Cerca de vinte de seus líderes foram presos, sete dos quais foram intimados a comparecer perante Edmund Grindal, bispo de Londres, e sua comissão eclesiástica. Sabemos pouco sobre esse grupo, mas evidentemente seus integrantes tinham se separado da igreja oficialmente estabelecida, que achavam deficiente quanto à disciplina. Eles, como muitos anabatistas e alguns líderes reformados do continente, consideravam a disciplina como uma marca necessária da verdadeira igreja.

Em seu encontro com Grindal e seus inquisidores, os líderes separatistas afirmaram encontrar na Escritura uma autorização e um mandado para reformas imediatas específicas que achavam que estavam faltando no Elizabethan Settlement. Depois do acontecimento, os dissidentes escreveram “O verdadeiro relato de nosso exame e conferência”, que foi impresso posteriormente, em 1593, e circulou pela rede puritana secreta de Londres.¹⁰ Durante o exame, os membros da comissão tentaram isolar os separatistas do consenso mais amplo da Reforma: “Todos os homens doutos da Europa estão contra vocês... Vocês serão julgados pelos eruditos de Genebra? Eles estão contra vocês... Todos os estudiosos estão contra vocês!” A isso os separatistas responderam com persistência sincera: “Seremos provados pela Palavra de Deus... Seremos julgados pela Palavra de Deus... Não afirmamos nada que não seja autorizado pela Palavra de Deus... Se vocês puderem reprovar... alguma coisa que falamos pela Palavra de Deus, nos renderemos a vocês e à aberta punição da Cruz de Paulo, caso contrário permaneceremos firmes”. Quando o bispo Grindal tentou persuadir seus prisioneiros da necessidade de aceitarem orientação sobre “coisas indiferentes” (como a disciplina na igreja) por parte daqueles que têm autoridade, os dissidentes exigiram uma passagem: “Prove isso, disse um; onde você encontrou isso, disse outro”.¹¹ Os separatistas de Plumber’s Hall tinham aprendido na Bíblia que o padrão de disciplina, como estabelecido por Jesus em Mateus 18, não era uma questão insignificante, mas uma questão que estava relacionada ao papel de Cristo em seu ofício real. Como disseram ao bispo, “Vocês pregam Cristo como sacerdote e profeta, mas não o pregam como rei, nem permitirão que somente ele

reine com o cetro de sua Palavra em sua igreja”.¹²

A história dos separatistas de Plumber's Hall foi frequentemente relatada entre os protestantes zelosos que formavam o núcleo do movimento puritano elizabetano. Seu apelo à norma da Escritura era apenas uma manifestação da transformação cultural muito mais ampla realizada pela tradução e pela disseminação da Bíblia no século 16. Assim como Thomas Platter e Argula Von Grumbach, esses protestantes radicais descobriram na Bíblia um espelho de suas próprias vidas e um chamado à ação. No devido tempo, sua progênie espiritual produziria aquilo que Christopher Hill chamou de “um mundo de cabeça para baixo”.¹³

Humanismo renascentista

Thomas Platter, Argula von Grumbach e os separatistas de Londres eram pessoas autodidatas, mas seu encontro com as Escrituras não teria acontecido sem o trabalho diligente dos estudiosos dedicados ao estudo de textos bíblicos durante a Renascença. Originalmente, um termo na história da arte, *Renaissance* (“renascimento”, em francês), passou a definir toda uma época cultural na história da Europa. Ela marca a época de transição de Dante e Petrarca, na Itália do século 14, para Shakespeare e Milton, na Inglaterra moderna. Esse período testemunhou a morte da Idade Média e as dores de parto do mundo moderno. O feudalismo estava em decadência e uma nova economia, baseada no capitalismo, emergia. O outrora poderoso Sacro Império Romano deu lugar a novas estruturas públicas, criando cidades-Estado na Itália e Estados nacionais centralizados na Inglaterra, na França e na Espanha. Numa época de grandes realizações artísticas (pense em Rafael, Brunelleschi e Leonardo da Vinci), a Renascença também viu o surgimento de literaturas vernaculares e um novo interesse pelos clássicos que foi chamado (em homenagem a Cícero) de *studia humanistic*; humanismo. A palavra *humanista* foi cunhada no século 15 para se referir às pessoas, geralmente leigas, que dedicavam a vida aos estudos acadêmicos. A palavra *humanista* correspondia a outros tipos e profissões reconhecíveis da época, como *jurista*, *canonista* e *artista*.

No século 19, o historiador suíço Jacob Burckhardt publicou *The civilization of the Renaissance in Italy* (1860). Nessa importante obra, Burckhardt definiu o humanismo como uma filosofia de vida antropocêntrica que funciona no sentido do “desenvolvimento do indivíduo”.¹⁴ Burckhardt via a Renascença como o portal para a modernidade e o humanismo como um estágio inicial do secularismo. Embora a obra de Burckhardt ainda seja influente no estudo da Renascença, sua

interpretação do humanismo foi questionada por Oskar Kristeller, que retratou o humanismo como um método particular de aprendizado baseado na redescoberta e no estudo dos textos clássicos, não tanto uma filosofia de vida totalmente abrangente. O humanismo, afirmou Kristeller, estava mais associado com a pedagogia do que com a ideologia; era algo mais próximo daquilo que queremos dizer com humanidades hoje. Os estudiosos humanistas enfatizavam três grandes temas que iriam influenciar o curso da própria Reforma: a História, a retórica e a ética social.

É dito que a Renascença começou com Francisco Petrarca, um notável estudioso e poeta que nasceu em Arezzo, Itália, em 1304. Petrarca se apaixonou por uma mulher chamada Laura, quando ele era muito jovem, mas ela era casada e não correspondeu ao seu afeto. Parece que ele transferiu sua paixão para o passado distante, para a Grécia e a Roma antigas. Para ele, sua própria época, devastada pela guerra e pela praga, poderia ser renovada por um novo encontro com Homero, Cícero, Lívio, Sêneca, Virgílio e especialmente Agostinho. Petrarca escreveu cartas a essas pessoas como se fossem seus contemporâneos. A Lívio, ele escreveu:

Gostaria de ter nascido na sua época, ou que você tivesse nascido na minha. Devo agradecer-lhe, no entanto, por tão frequentemente ter me feito esquecer os males presentes e por ter me transportado a épocas mais felizes. Quando leio, parece que estou vivendo em meio a Cípião, Bruto e Cato. É com esses homens que vivo nessas épocas e não com os homens desonestos de hoje, entre os quais nasci sob uma estrela má.¹⁵

O amor de Petrarca tanto pela antiguidade pagã quanto pela antiguidade cristã o inspirou a colecionar valiosas relíquias do passado – moedas antigas, inscrições e, acima de tudo, manuscritos de textos clássicos. Petrarca trouxe do passado, para seu estudo, duas perspectivas que ainda influenciam os historiadores: uma noção de anacronismo e de periodização. Apenas ao reconhecer o passado como passado, Petrarca percebeu um sentido de contemporaneidade com ele. A História era mais que uma crônica de “uma coisa insignificante depois da outra”, como Henry Ford a definiu. A compreensão do passado exigia o desenvolvimento de uma imaginação histórica, uma entrada compassiva em tempos e lugares radicalmente diferentes dos seus próprios tempo e lugar. Seguindo as pegadas de Petrarca, estudiosos posteriores da Renascença, como Francesco Guicciardini e Nicolau Maquiavel lançariam as bases da historiografia moderna. Mas foi Petrarca quem nos deu o termo “Idade Média” [ou “Idade das Trevas”] como referência aos

séculos entre “a glória que era a Grécia e a grandeza que era Roma” e sua própria época, consciente de marcar um novo começo na história humana.¹⁶

O padrão da era de ouro-queda-renovação também formaria o modo como os humanistas bíblicos e reformadores entenderiam a importância de sua época. A divisão da história cristã em três épocas era comum entre os reformadores. Houve uma época de pureza primitiva na igreja primitiva, seguida por uma queda calamitosa, variadamente identificada com a conversão de Constantino, o pontificado de Gregório I ou a imposição do celibato clerical e outras mudanças feitas pelo papa Gregório VII no século 11. Sua própria época era uma nova era, o romper da aurora no fim da Idade Média. A máxima da Reforma genebrina, *post tenebras lux* (“depois das trevas, a luz”), era uma máxima típica entre os humanistas. Os reformadores fizeram do estudo da História um dos temas principais em suas novas academias e universidades, próximo, em importância, do estudo dos clássicos e das línguas bíblicas. Quando Melancthon chegou à Universidade de Wittenberg, em 1518, fez uma preleção inaugural “Sobre a melhoria dos estudos da juventude”, na qual exaltava o valor da História no novo currículo: “E não sei se nosso mundo sofrerá menos dano sem o sol, sua alma, por assim dizer, ou sem História, o princípio de todas as atividades civis”.¹⁷

Estudava-se o passado, porém, com um olho no presente, especialmente na apresentação pública de palavras e argumentos em discursos persuasivos. Como disse um professor de retórica, em 1576, “Prestem atenção não apenas na brilhante verdura das palavras, mas ainda mais no fruto maduro do significado e do raciocínio... unam a dialética e o conhecimento com a retórica. Mantenham a língua no mesmo passo que a mente”.¹⁸ Mas onde era possível encontrar modelos dessa eloquência eficaz? Resposta: *Ad fontes!* Por isso, Calvino não hesitou em recomendar o estudo dos clássicos como uma disciplina preparatória para a leitura da Bíblia: “Leiam Demóstenes e Cícero”, ele recomendava. “Leiam Platão, Aristóteles, ou outros desse nível: eles, admito, os fascinarão, os alegrarão, os deixarão comovidos, os deixarão encantados em medida maravilhosa. E, então, apliquem-se à leitura sacra.”¹⁹

Tanto o estudo da História quanto a obtenção da eloquência tinham um resultado prático: o melhoramento moral da sociedade por meio do ativismo cívico e da reforma social. Os humanistas eram tanto fazedores quanto pensadores. Eles teriam se afastado da palavra *acadêmico* como às vezes é usada hoje por representar algo não suficientemente prático, especulativo demais, puramente teórico. Os reformadores também descobriram em seu estudo da Bíblia uma base para engajamento social e político, embora houvesse grande

divergência sobre como isso funcionava em termos práticos. Alguns seguiam o colega de Lutero, Andreas Bodenstein von Karlstadt, que se afastou do combate e se tornou, por algum tempo, um fazendeiro e pregador. O próprio Lutero via uma separação maior entre salvação e civilização do que alguns de seus colegas reformadores, e desenvolveu uma teoria do estado em relação à sua doutrina dos dois reinos. Na tradição reformada, o mundo era visto como “o teatro da glória de Deus”, enquanto a ética anabatista enfatizava o discipulado radical e a necessidade de a igreja confrontar a cultura e resistir a ela.

Qual era a relação entre o humanismo e escolasticismo? Segundo os humanistas, era a diferença entre liberdade e iluminação, de um lado, e escravidão e barbarismo, de outro. Sir Thomas More, que poderia formular uma expressão, declarou que o estudo dos silogismos e sutilezas escolásticas era “tão útil quanto ordenhar um bode em uma peneira”.²⁰ Os primeiros reformadores ecoaram o desdém de More pelas opiniões insignificantes dos “sofistas”, palavra preferida de Calvino para insultar os mestres escolásticos.

Quando se tratava do estudo da Bíblia, no entanto, os primeiros reformadores não começaram com uma *tabula rasa*. Edificaram sobre as obras de comentaristas medievais e mestres monásticos das Escrituras e os citavam com frequência. Erasmo podia ridicularizar muito as sutis distinções escolásticas para responder a perguntas sobre se era possível, para Deus, ter se encarnado como um burro e se, caso tivesse se encarnado dessa forma, poderia ter sido pregado na cruz, e outros sutis refinamentos de debates escolásticos – mas até mesmo Erasmo podia dizer que sua crítica ao escolasticismo tinha o objetivo de retirar a vegetação rasteira, para melhorá-lo, não para destruí-lo. De fato, muitos mestres escolásticos deram as boas-vindas aos esforços reformistas dos estudiosos humanistas, assim como muitos dos primeiros reformadores beberam da fonte da sabedoria escolástica enquanto usavam recursos humanistas para estruturar sua reformulação da doutrina cristã.

Filologia sacra

É difícil exagerar a importância de Lorenzo Valla como catalisador no desenvolvimento da filologia crítica. Valla foi chamado de “o mais impetuoso e o menos transigente dos humanistas italianos” porque se atreveu a correr onde outros, inclusive Petrarca, tiveram medo de andar.²¹ Valla aplicou à Bíblia em latim os mesmos recursos de análise literária que tinha usado para provar que a chamada Doação de Constantino era uma falsificação do século 8o, não um documento original da igreja primitiva. De acordo com a Doação, o imperador

Constantino havia doado ao papa Silvestre I soberania temporal sobre suas terras por ter sido curado da lepra. A demitologização dessa história feita por Valla teve implicações óbvias para a política papal de sua época, mas foi sua alteração do texto da Vulgata que levou alguns a acusá-lo de heresia.

Valla comparou a versão existente da Vulgata com certos manuscritos gregos que havia adquirido. Seu objetivo não era produzir um texto grego melhor do Novo Testamento, mas melhorar o latim da Vulgata, comparando-o com essas fontes gregas. A *Collatio* (“comparação”) *novi testament* de Valla foi uma análise comparativa das versões grega e latina de muitos versículos e passagens específicas do Novo Testamento. Valla foi capaz de mostrar, desse modo, como a versão recebida da Vulgata era frequentemente inadequada, ou claramente errada, à luz dos manuscritos gregos. Muitas das correções de Valla eram pequenos pontos de gramática ou estilo, mas outras envolviam grandes problemas doutrinários. Por exemplo, sua comparação dos textos latino e grego de 1Coríntios 15.51 revelou um grande erro de tradução. A leitura tradicional da Vulgata era “todos ressuscitaremos, mas não seremos todos transformados”. Porém, o texto grego original traz: “Nem todos dormiremos, mas todos seremos transformados”. Valla argumentou que provavelmente um escriba tenha alterado o sentido do texto latino em 1Coríntios 15.51 para harmonizá-lo com João 5.29, que parece implicar, em contraste com o texto de 1Coríntios, que todas as pessoas vivenciarão a morte e depois serão ressuscitadas para a vida eterna ou o juízo eterno. Valla forneceu uma tradução latina mais precisa do texto grego: *Non omnes quidem dormiemus, omnes autem immutabimur* – “Nem todos dormiremos, mas todos seremos transformados”. Jerry Bentley disse que “a atenção de Valla ao texto grego... levou a uma compreensão muito melhorada dos ensinamentos do Novo Testamento a respeito da ressurreição”.²²

A avaliação que Valla fez da Vulgata e as correções que fez nela em muitos pontos provocaram uma tempestade de críticas. Como ele se atrevia a criticar a tradução de Jerônimo? Em resposta, Valla negou que Jerônimo fosse responsável pelo texto recebido da Vulgata então em circulação. Sabemos que, nos séculos seguintes à morte de Jerônimo (420), a tradução latina da Bíblia que ele havia feito por ordem do papa Damásio sofreu muitas mudanças. O texto que Jerônimo produziu (os estudiosos agora acreditam que ele corrigiu, mas não traduziu o Novo Testamento para o latim) passou por várias linhas de transmissão até o século 9o. Nesse ponto, dois estudiosos carolíngios, Alcuino e Theodulf, estabilizaram o texto da Bíblia de Jerônimo e forneceram uma versão da Vulgata que permaneceu essencialmente a mesma até que os professores das escolas de

Paris reprocessaram essa versão no século 12. Eles, por sua vez, fizeram várias mudanças que sobreviveram até os nossos dias, como a organização dos livros numa ordem canônica-padrão e a divisão do texto em capítulos. (As divisões em versículos só seriam feitas na Reforma.)

Valla, imbuído da noção humanista de História, negou que houvesse desonrado a Escritura ao tentar estabelecer um texto melhor com base nas línguas originais. Devemos fazer uma distinção, dizia ele, entre a Bíblia como originalmente inspirada e dada por Deus e suas traduções posteriores, que estavam sujeitas a acidentes de tempo.

Se Jerônimo voltasse à vida, corrigiria o que foi arruinado e corrompido em alguns pontos... Para dizer brevemente: se corrijo o texto, não corrijo a Escritura, mas uma tradução dela. Ao fazer isso, não sou um zombador, mas um tanto tendencioso, e apenas forneço uma versão melhor que o tradutor anterior, de modo que minha versão deve ser considerada mais autêntica que a dele. E se a Sagrada Escritura é, propriamente falando, aquilo que os próprios santos escreveram em hebraico ou grego, o texto latino não é nada desse tipo.²³

Não é difícil ver por que Valla andou no fio da navalha numa época frágil de adversidade e conflito. Veja o que ele fez. Ele criticou e corrigiu um texto sagrado considerado inviolável por quase um milênio. Ele tirou as escoras de debaixo de uma grande premissa da reivindicação de poder do papado. Ele foi ainda mais longe ao negar que o Credo Apostólico tinha sido escrito pelos doze apóstolos de Jesus. Ele também alegou que os escritos populares de Dionísio, o Aereopagita, identificados pela tradição como o convertido de Paulo em Atenas (At 17.34), haviam sido escritos por um autor desconhecido cinco séculos mais tarde, e deu-lhes o prefixo pelo qual passaram a ser conhecidos desde então – pseudo.

Valla foi uma rara figura horizontal cuja obra de toda a vida apontava para uma era de novos começos. Podemos dizer que ele estava à frente do seu tempo. A descoberta e a publicação do *Collatio* de Valla por Erasmo, em 1505, foi um ponto decisivo em sua própria carreira como estudioso da Bíblia. Lutero e Calvino elogiaram Valla, e o *Index* católico o proibiu. Suas visões a respeito do livre-arbítrio e da predestinação estavam mais próximas de Lutero do que de Erasmo, embora sua compreensão espiritualista da Eucaristia se parecesse mais com a do holandês do que com a do profeta de Wittenberg. Os protestantes citavam com satisfação sua explicação dos fatos comprometedores a respeito da Doação de Constantino, pois ela parecia apoiar a própria crítica deles à autoridade papal. Charles Trinkaus argumentou que a abordagem de Valla ao

estudo dos textos sagrados era destabilizadora e subversiva das doutrinas estabelecidas da igreja.²⁴ É verdade que Valla escapou por pouco de um encontro com a Inquisição em Nápoles. Mas, no final de tudo, ele resolveu-se pela fé interior em vez de um conflito aberto com a igreja. Em palavras que certamente teriam agradado a Erasmo, ele escreveu: “Não é o homem exterior, mas o interior, que agrada a Deus”.²⁵ Valla não foi Hus em Constança, ou Savonarola em Florença, ou Lutero em Worms. Passou seus últimos dias em Roma, nos braços da Mãe Igreja, ternamente acolhido pelo papa amigo dos humanistas, Nicolau V, fundador da Biblioteca do Vaticano. Ali, Valla morreu, em 1457, ainda preocupado com seus manuscritos e textos.

Imprimindo a Palavra

O filósofo inglês Francis Bacon, que viveu de 1561 a 1626, disse que as três maiores invenções da História recente eram a pólvora, a bússola e a prensa tipográfica.²⁶ A pólvora mudou para sempre a natureza do conflito armado e introduziu uma era de guerra selvagem que ainda perdura. A bússola capacitou Colombo e outros navegadores a descobrir o Novo Mundo e a mapeá-lo com precisão. A prensa tipográfica produziu uma explosão de conhecimento, a expansão da literatura e uma revolução no aprendizado que tocou todos os aspectos da civilização europeia, não menos a igreja. Um dos líderes da igreja que ficou muito impressionado com o advento da prensa tipográfica foi o bispo erudito Aeneas Silvius Piccolomini, que, em 1458, tornaria-se o papa Pio II. Em outubro de 1454, Aeneas Silvius encontrava-se na famosa feira de livros de Frankfurt, sem dúvida à procura de tesouros especiais para sua grande biblioteca. Logo depois da feira, escreveu a um amigo sobre seu encontro ali com um “homem maravilhoso” (*vir mirabilis*) que tinha consigo um livro perfeitamente produzido, um livro que era extraordinariamente claro e correto em todas as suas inscrições, com bonitos caracteres que podiam ser lidos “facilmente sem óculos”. Alguns estudiosos acham que o homem maravilhoso que Aeneas Silvius encontrou na feira era Johann Gutenberg e que o livro impecável que ele viu era a obra-prima de Gutenberg, a Bíblia de 42 linhas (assim chamada porque tinha 42 linhas por página) que tinha acabado de sair de sua gráfica em Mainz.²⁷

Gutenberg era um ourives de profissão. Enquanto morou em Estrasburgo, fez experimentos com uma liga metálica adequada para os tipos e uma máquina que permitia que os caracteres fossem organizados com relativa facilidade, colocados em linhas niveladas de composição e manipulados repetidamente para tornar possível a produção em massa de uma quantidade inacreditável de textos.

Descendo o Reno até a cidade de Mainz, aperfeiçoou seu experimento com a prensa e logo foi capaz de produzir a primeira Bíblia impressa do mundo. A prensa tipográfica era um aparelho surpreendente que parecia funcionar como mágica. A impressão por xilogravura era conhecida antes do tempo de Gutenberg. Era um processo laborioso que envolvia entalhar letras ou figuras num bloco de madeira, encher de tinta o produto final e pressioná-lo num pergaminho (uma superfície feita a partir da pele de bezerro) ou papel (inventado na China e introduzido na Europa pelos mercadores árabes no século 13). Porém, os blocos de madeira se gastavam facilmente, tinham a tendência de manchar e não podiam ser manipulados para variar o texto de uma impressão para outra. Isso mal podia ser considerado uma melhoria do lento trabalho do escriba, que podia levar um ano para copiar manualmente um livro grande. Originalmente, os livros impressos deviam se parecer com manuscritos. Tinham abreviaturas especiais, ligaduras e um estilo de colocação de letras desenvolvido pelos escribas na Idade Média – as primeiras Bíblias foram impressas em fonte gótica. Um vestígio da tradição manuscrita ainda sobrevive na inicial maiúscula exageradamente grande com a qual os capítulos geralmente começam.

O que começou na gráfica de Gutenberg, em Mainz, na década de 1450, logo se espalhou, como o McDonald's ou o Starbucks em nossos dias, para cada canto da Europa. As prensas tipográficas surgiram em Roma (1464), Veneza (1469), Paris (1470), Holanda (1471), Suíça (1472), Espanha (1474), Inglaterra (1476), Suécia (1483) e Constantinopla (1490). Por volta de 1500 havia cerca de 250 estabelecimentos gráficos na Europa. Eles tinham publicado cerca de 27 mil títulos, a maioria deles em latim. Erasmo, certa vez, comparou-se a um pastor obscuro cujos sermões eram ouvidos por umas poucas pessoas em uma ou duas igrejas, enquanto seus livros eram lidos em todos os países do mundo. Erasmo não era famoso por sua humildade, mas, nesse caso, estava simplesmente falando a verdade.²⁸

Desde o estudo em dois volumes de Elizabeth Eisenstein sobre a prensa tipográfica como “um agente de transformação” (1979), muitos estudos têm analisado a relação entre o advento da prensa tipográfica e o surgimento do movimento protestante. Não há dúvida de que os próprios protestantes viam a prensa tipográfica como um dom divino concedido para impulsionar a obra da Reforma. John Foxe falou por muitos outros quando escreveu:

O Senhor começou a agir em favor da sua igreja não com espada e com o objetivo de subjugar seu adversário exaltado, mas com a imprensa, a escrita e a leitura... quantas prensas houver no mundo, tantas trincheiras haverá contra o alto castelo de

Santo Ângelo, de modo que, ou o papa deve abolir o conhecimento da impressão ou, por fim, a impressão o desarraigará.²⁹

No entanto, a história da impressão no século 16 não se presta a uma clara interpretação protestante *versus* uma interpretação católica. Em primeiro lugar, os próprios católicos se tornaram fornecedores da palavra impressa. O Novo Testamento de Lutero de 1522 foi respondido por Hieronymus Emser, de Dresden, que, em pouco tempo, foi capaz de produzir uma contrabíblia em alemão sem as anotações evangélicas marginais de Lutero. Em 1539, o cardeal Jacopo Sadoleto escreveu uma carta pública aos magistrados e cidadãos de Genebra pedindo-lhes que voltassem à fé católica, à qual Calvino respondeu, no mesmo ano, com uma defesa vigorosa da posição protestante. Em 1516, o Quinto Concílio de Latrão proibiu a impressão de qualquer novo livro sem a aprovação explícita e o *imprimatur* de Roma, mas esse decreto não pôde ser cumprido. Do mesmo modo, a interpretação de Sebastian Castellio do livro Cântico dos Cânticos não agradou os ministros de Genebra, mas ele fugiu para Basileia, onde foi designado professor de grego e publicou muitas obras, inclusive algumas contra Calvino e Beza, com relativa impunidade, o que aumentou a tensão entre as duas cidades. Na época da Reforma, a censura era interconfessional. Ao mesmo tempo, a feira do livro de Frankfurt continuava a ser um ponto de encontro popular para editores e agentes literários de todos os tipos, tanto católicos como protestantes, um notável caso de capitalismo triunfando sobre a teologia.

É difícil negar a tese fundamental de Eisenstein: o protestantismo foi o primeiro movimento religioso a tirar vantagem dos novos poderes da prensa tipográfica.³⁰ O fato de que entre 1517 e 1520 as trinta publicações impressas de Lutero naquela época venderam mais de trezentos mil exemplares sugere um grande interesse pela mensagem que ele estava pregando. Com algumas exceções, as autoridades católicas eram hesitantes em permitir traduções vernaculares da Bíblia entre o povo das paróquias, especialmente depois que o Concílio de Trento, em sua quarta sessão, em 1546, ratificou a Vulgata como a versão católica oficial. Disponibilizando os escritos do Antigo e do Novo Testamento a um público cada vez maior, os reformadores protestantes asseguraram que a Bíblia e suas interpretações se tornariam um assunto importante para os thomas platter e as argulas von grumbach da época, não menos do que para os bucers, bezas e gugenhagens.

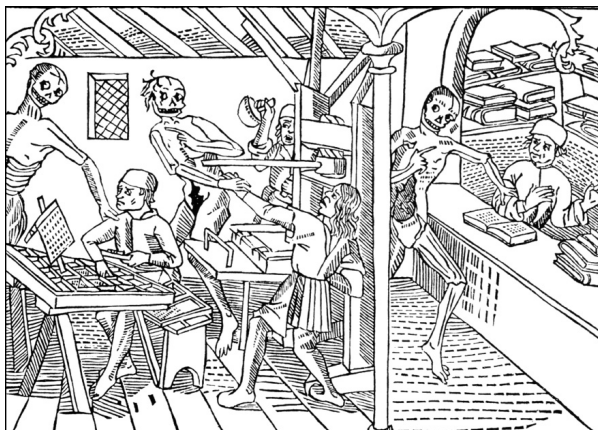


Figura 2.2. Esta é a figura mais antiga conhecida de uma prensa tipográfica, extraída de La Grant Danse Macabre, publicada em Lion, em 1499. As figuras terríveis da morte interrompem o trabalho da gráfica para agarrar um tipógrafo e um impressor que estão trabalhando, desfazendo a ilusão da “imortalidade pela impressão”.

Trilingualismo

O desejo dos humanistas bíblicos de terem textos completos e confiáveis da Bíblia exigia o estudo do grego e do hebraico, bem como do latim. A ideia de uma educação trilingue não era nova. O Concílio de Viena, em 1312, havia solicitado a criação das cadeiras de grego e hebraico nas principais universidades da cristandade, embora esse tenha sido um experimento de vida curta naquela época. A apreciação cada vez maior de Jerônimo como um modelo de perfeição da erudição cristã, como visto na gravura de *São Jerônimo em seu gabinete* (1514), de Albrecht Dürer, levou os estudiosos da Renascença a imitar o tradutor trilingue da igreja primitiva. Um texto-prova do Novo Testamento conveniente para demonstrar essa nova abordagem foi o *titulus* colocado acima da cabeça de Jesus na cruz. Segundo João 19.19, as palavras “JESUS NAZARENO, O REI DOS JUDEUS”, estavam escritas em hebraico, latim e grego, indicando, como dizem alguns, o senhorio de Jesus sobre os mundos da religião, da lei e da cultura.

Às vezes, acredita-se que o surgimento da Escritura na língua vernacular durante a Reforma relegou a Bíblia em latim à condição de livro raro. Mas isso não é verdade. O trabalho que Valla tinha realizado para obter um texto mais confiável da Vulgata continuou e foi acelerado durante o século 16. Em 1522, Andreas Osiander produziu uma versão atualizada da Vulgata corrigida por um estudo do texto bíblico nas línguas originais. Robert Estienne foi um erudito bíblico francês e um dos grandes editores-impressores do seu tempo. Ele é famoso pela sua edição de 1550 do Novo Testamento grego, que foi uma melhoria

significativa na obra anterior de Erasmo e forneceu a base para o *Textus Receptus*, a base-padrão para o estudo do Novo Testamento até a obra pioneira de Westcott e Hort, no século 19. No entanto, Estienne também publicou a primeira edição crítica da Vulgata (1527-1528), a primeira das cinco edições da Bíblia latina a sair de sua prensa tipográfica em Paris. Quando o rei Henrique II proibiu a venda das Bíblias de Estienne, em 1548, ele se mudou para Genebra, onde aceitou a Reforma calvinista e continuou sua obra prodigiosa de imprimir edições da Bíblia, incluindo a primeira com um aparato crítico e versículos numerados em cada capítulo.

A necessidade de um texto latino definitivo se tornou urgente para a Reforma católica depois que o Concílio de Trento aprovou a Vulgata e solicitou que ela fosse impressa novamente depois de uma revisão completa. Depois de vários inícios e paradas, incluindo o cancelamento de uma edição por causa de seus defeitos, a edição Xisto-Clementina de 1592-1593 tornou-se a versão autorizada da Bíblia para os católicos romanos e manteve seu *status* normativo até o século 20. O Concílio Vaticano Segundo, embora honrasse a Vulgata latina e a Septuaginta grega, solicitou traduções vernaculares da Bíblia baseadas nos melhores textos críticos gregos e hebraicos. Jaroslav Pelikan vê nessa afirmação

uma validação total, mais de quatro séculos depois, da filologia sacra da Renascença e da Reforma. Isso porque, embora os humanistas enfatizassem que as corrupções do texto da Vulgata, que haviam ocorrido durante sua transmissão de um copista medieval para outro, tornavam obrigatória a produção de uma edição crítica do texto latino, suas principais críticas foram dirigidas contra as inadequações, de fato, incorreções, da Vulgata como tal, que nenhuma comparação com manuscritos latinos, por mais completa que fosse, poderia corrigir.³¹

Tanto reformadores católicos como protestantes fizeram novas traduções latinas da Bíblia durante a era da Reforma. O Novo Testamento grego de Erasmo, de 1516, foi impresso lado a lado com sua elegante tradução latina. Sante Pagnini, um frei dominicano italiano, publicou uma tradução latina em Lion, em 1527-1528. O hebraísta protestante Sebastian Münster publicou tanto um dicionário hebraico-grego-latim (1530) quanto uma nova tradução do Antigo Testamento para o latim (1534-1535).

Antes de sair do mundo das Bíblias latinas do século 16, devemos observar ainda mais uma, a de Sebastian Castellio, que apareceu pela primeira vez em Basileia, em 1551. Castellio foi convertido à fé protestante pela leitura das *Institutas* de Calvino e morou por algum tempo em sua casa. Isso tornou ainda

mais dolorosa a posterior separação e inimizade entre eles. Calvino se recusou a ordenar Castellio ao ministério, mas lhe deu uma boa carta de recomendação quando ele se mudou de Genebra para Basileia, em 1545. Porém, o papel de Castellio no protesto contra a execução de Serveto, sua crítica à doutrina da predestinação e seus ataques pessoais contra Calvino tornaram a brecha irreparável.

Assim como hoje são calorosos os debates entre estudiosos que preferem traduzir a Bíblia com atenção precisa a cada palavra (equivalência formal) e outros que buscam uma tradução mais contextual dos padrões de pensamento dos escritores bíblicos (equivalência dinâmica), também havia estratégias semelhantes em jogo no século 16. Castellio pertencia à ala radical do partido da equivalência dinâmica. Linguista de grande habilidade, Castellio queria produzir uma Bíblia latina no mais caprichado estilo clássico; um estudioso disse que, no Antigo Testamento de Castellio, “Jonas foi forçado a citar Cícero no ventre da baleia!”.³² Ele justificou essas liberdades alegando que, se Moisés tivesse vivido no tempo do Império Romano, teria se parecido com Júlio César. O resultado foi uma tradução mais ciceriana que a de Erasmo. Por exemplo, Castellio transformou *ecclesia* em *respublica*, *fides* em *confidentia* e *angelus* em *genius*. Em vez de *baptismus*, ele escreveu *lavacrum*. Até mesmo Deus (*Deus*) é chamado de Júpiter, o nome da suprema divindade romana!³³ Calvino e Beza ficaram chocados com o que consideraram o manuseio leviano que Castellio fazia da Escritura. Nas anotações do seu próprio Novo Testamento em latim (1557), Beza criticou a obra de Castellio como ambígua, violenta, absurda e inepta. Beza pode ter dado motivo para as três primeiras classificações, mas dificilmente para a última. Ainda em inimizade, Castellio e Calvino morreram com intervalo de um ano entre si. “Em um ano”, disse Bruce Gordon, “a Reforma francesa perdeu suas duas maiores figuras literárias, livres para se reconciliarem no mundo vindouro.”³⁴

Nos séculos que levaram à Reforma, das duas línguas originais da Bíblia, havia menos conhecimento de grego do que de hebraico. Da queda de Roma, no século 5o, até a queda de Constantinopla, em 1453, a capacidade de ler e entender a língua grega era virtualmente desconhecida. (O estudioso do século 9o, John Scotus Erigena, foi uma exceção. Ele traduziu para o latim o grego difícil de Pseudo-Dionísio.) O rompimento definitivo entre as igrejas do Ocidente e do Oriente, em 1054, deixou um estudioso tão importante como Tomás de Aquino sem conhecimento da língua original do Novo Testamento e dos antigos pais da igreja do Oriente, embora tenha autorizado algumas traduções latinas dos pais. Petrarca certa vez recebeu de presente um manuscrito grego dos poemas épicos

de Homero, mas lamentou não conseguir lê-lo. Durante os séculos 14 e 15, uma série de concílios eclesiásticos (Basileia, Ferrara, Florença e Roma) reuniu líderes das igrejas do Oriente e do Ocidente na esperança de eliminar o cisma. Embora isso não tenha acontecido, importantes canais de comunicação foram estabelecidos. Então, em 1453, os exércitos do Império Otomano escalaram os muros de Constantinopla. A segunda Roma da cristandade tornou-se uma cidade muçulmana, e sua maior igreja, Hagia Sophia, foi transformada numa mesquita. A conquista de Constantinopla acelerou o que estava em andamento há alguns anos. Estudiosos gregos fugiram para o Ocidente, levando consigo os tesouros da Antiguidade clássica e cristã, que incluíam muitos manuscritos preciosos. Entre os escritos de Platão, por exemplo, somente o *Timaeus* era conhecido no Ocidente medieval. E, então, com um corpo muito maior das obras de Platão redescoberto, um reavivamento renascentista da filosofia platônica surgiu em Florença e se espalhou por outros centros de erudição.

A ciência da crítica textual do Novo Testamento, lançada por Valla, seguiu em frente no século 16, especialmente com a obra de Erasmo, dos Estiennes (Robert e seu filho Henri) e Teodoro Beza, cujo Novo Testamento grego foi publicado em 1565. Um dos principais manuscritos do Novo Testamento leva seu nome, Codex Bezae Cantabrigiensis. Esse manuscrito foi adquirido por Beza quando a cidade de Lion foi conquistada pelos huguenotes durante as guerras religiosas francesas. Em 1581, Beza o doou à Universidade de Cambridge, onde ainda se encontra.

Uma das mais importantes decisões da igreja primitiva ocorreu no século 2º, quando, contra o herege Marcião, o Antigo Testamento foi completamente aceito como Escritura cristã. No entanto, o modo como o Antigo Testamento devia ser entendido à luz de Jesus Cristo provocou controvérsia não somente entre a igreja e a sinagoga (pois os judeus, é claro, também continuaram a reverenciar a Escritura hebraica como Palavra de Deus), mas também entre os cristãos. Esses temas vieram à tona novamente na Reforma, com a redescoberta cristã da Bíblia hebraica. A primeira Bíblia hebraica foi impressa em 1488 por estudiosos judeus. Ela foi seguida por uma série de outros projetos que culminaram na grande Bíblia rabínica de Daniel Bomberg, publicada em Veneza, em 1516-1517. Bomberg era um estudioso cristão de Antuérpia que se mudou para a Itália, onde compilou sua Bíblia trocando ideias com Felice da Prato, filho de um rabino que havia se convertido ao cristianismo. A Bíblia de Bomberg, que foi usada por Lutero em sua tradução do Antigo Testamento para o alemão, foi a base para as subseqüentes impressões da Bíblia hebraica até os tempos modernos.

Em 1501, Konrad Pellikan, um frei franciscano que mais tarde lecionou Antigo

Testamento em Zurique, publicou a primeira gramática hebraica, mas ela foi suplantada por *Sobre os rudimentos do hebraico* (1506), de Johannes Reuchlin. Reuchlin nunca deixou a Igreja Católica Romana, mas exerceu grande influência sobre os primeiros reformadores protestantes, inclusive Lutero, que aprendeu hebraico com a gramática de Reuchlin em mãos. O esforço de Reuchlin para ajudar os cristãos a lerem o Antigo Testamento em sua língua original o lançou no meio de uma controvérsia que unia o ressurgimento das letras sagradas e o surgimento do antisemitismo. Um estudioso dominicano chamado Johannes Pfefferkorn, que era um judeu convertido da Morávia, pediu que todos os livros judeus, inclusive o Talmude, fossem confiscados e destruídos como parte de uma campanha agressiva pela conversão dos judeus. Reuchlin era um advogado e se opôs à iniciativa de Pfefferkorn com base em dois fundamentos. Os judeus, dizia ele, eram concidadãos dos cristãos e tinham os mesmos direitos que qualquer outra pessoa de ler e estudar seus próprios livros. Ele também argumentou que os cristãos deviam ter livre acesso à Bíblia hebraica e aos comentários rabínicos, bem como à Cabala, um livro judaico de sabedoria mística, porque um cuidadoso estudo dessas obras apenas confirmaria os ensinamentos cristãos sobre Jesus, o Messias. Reuchlin certamente cria que os judeus deviam se converter a Cristo, mas argumentava que a evangelização dos judeus devia ser realizada por persuasão, não por compulsão. Embora não devamos transformar Reuchlin num apóstolo moderno da tolerância religiosa, devemos reconhecer, como disse Sophie Mesguich, que “ele foi o primeiro e, por muitos anos, o único humanista a defender os livros dos judeus”.³⁵

Apesar das manobras retrógradas de Pfefferkorn e seus aliados, o trilinguismo triunfou no século 16 entre os estudiosos comprometidos com o estudo sério da Escritura. Sua vitória foi marcada por dois projetos bíblicos monumentais que resultaram em versões políglotas dos textos bíblicos, publicadas em colunas paralelas: a Poliglota Complutensiata, produzida em seis volumes, em 1520, pelo cardeal Francisco Jiménez, em Alcalá, na Espanha, e a ainda maior Bíblia Poliglota Christopher Plantin, publicada em Antuérpia de 1568 a 1572. A educação trilingue tornou-se parte do currículo por meio de novos programas acadêmicos na Universidade de Alcalá (1508), Oxford (1518), Louvain (1518), Universidades de Wittenberg (1518) e de Paris (1530). No fim do século 16, o mesmo padrão de instrução foi levado adiante nas recém-estabelecidas academias protestantes, onde tornou-se parte necessária da instrução teológica para ordenação ao ministério.

Às vezes é dito que a razão pela qual a política do corpo docente é tão intensa é

porque muito pouca coisa está em jogo. Geralmente isso é verdade, mas às vezes a política do corpo docente trata de coisas que realmente importam. Isso aconteceu quando os estudos de hebraico e grego foram incorporados ao currículo da Universidade de Paris, no início da década de 1530. O rei, Francisco I, havia designado quatro professores para lecionarem grego e hebraico, e eles apresentaram uma lista de seus cursos:

Na segunda, às sete, Guidacerius lerá o salmo 20, enquanto na terça, às duas, um de seus alunos estudará o alfabeto hebraico e a gramática de Moses Rinitius; na segunda, à uma, Vatable continuará sua interpretação dos salmos; Danés planejou ensinar Aristóteles na segunda, às duas; e, finalmente, Paul Paradis ensinará a nova gramática hebraica de Sante Pagninus e fará um comentário sobre Provérbios na segunda, às dez.³⁶

Sem demora, o corpo docente de teologia recebeu queixas. O líder da oposição foi Noel Beda, o gênio do mal da velha escola, como um estudioso o chamou. Ele queria saber: “Que bem fará esse grego e esse hebraico. A igreja usou a Vulgata por 1.100 anos; então, por que mudar? Além disso, as edições que os *lecteurs* prescreveram foram todas impressas na Alemanha, prova segura de que foram infectadas pela heresia, seja do tipo judeu ou do tipo luterano”.³⁷ Como os defensores do novo currículo em Paris tinham o apoio do rei na época, Beda e seus aliados não prevaleceram em seu ataque à abordagem trilingue. No entanto, ecos dessa escaramuça ao longo do Sena ainda podem ser ouvidos hoje, em discussões sobre se o grego e o hebraico devem ser exigidos dos estudantes de teologia que se preparam para o ministério.

- 1 Veja Peter Matheson, org., *Reformation Christianity* (Mineápolis: Fortress, 2007).
- 2 Luther. *Passional* (1522). Veja R. W. Scribner. *For the sake of simple folk: popular propaganda for the German Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. xi.
- 3 Platter lembrou-se desse incidente em sua autobiografia, que é a base para o vívido relato de Theodore K. Rabb, *Renaissance lives: portraits of an age* (Nova York: Pantheon, 1993), p. 82-83. O texto completo da autobiografia de Platter é encontrado in Alfred Hartmann, org., *Thomas Platter: Lebenbeschreibung* (Basileia: Benno Schwabe, 1944).
- 4 Rabb. *Renaissance lives*, p. 83.
- 5 Veja Jane O. Newman “The Word made print: Luther’s 1522 *New Testament* in an age of mechanical reproduction”. *Representations* 11 (1985): 95-133.
- 6 Peter Matheson, org., *Argula von Grumbach: a woman’s voice in the Reformation* (Edimburgo: T & T Clark, 1995), p. 75-95. Veja também Susan C. Karant-Nunn. “Argula von Grumbach”, *OER* 2:198-199.
- 7 Matheson. *Argula*, p. 75, 84.
- 8 *Ibid.*, p. 76.
- 9 *Ibid.*, p. 89.
- 10 A *Pparte of a register*, como esse documento foi chamado, está reimpresso em *Remains of Edmund Grindal*, org., William Nicholson (Cambridge: Cambridge University Press, 1863), p. 201-216. Veja também Patrick Collinson. *Archbishop Grindal, 1519-1583: The struggle for a Reformed church* (Berkley: University of California Press, 1979), p. 177-183.
- 11 Veja Timothy George. *John Robinson and the English separatist tradition* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1982), p. 28-29.
- 12 *Ibid.*
- 13 Veja Christopher Hill. *The world turned upside down: radical ideas during the English revolution* (Londres: Penguin, 1975).
- 14 Veja James Michael Weiss. “Renaissance”, *OER* 3:418-421.
- 15 Citado in Rabb. *Renaissance lives*, p. 13.
- 16 Veja Theodore E. Mommsen, “Petrarch’s conception of the ‘Dark Ages’”, *Speculum* 17 (1942): 226-242. Mommsen ressalta a ambiguidade nas imagens de trevas e de luz. Os pais da igreja primitiva se referiam ao passado pré-cristão como um tempo de trevas antes da vinda de Jesus, a luz do mundo. Petrarca e seus colegas humanistas introduziram uma nova demarcação cronológica na História, vendo o passado pré-cristão como uma era resplandecente seguida pela obscuridade dos séculos depois da queda do Império Romano, uma era de *tenebrae*, de trevas, a ser dispersada pelo brilho da nova erudição de sua própria época.
- 17 Philipp Melancthon, “On improving the studies of youth”, citado in Lewis W. Spitz, “Humanism and the Reformation”, em *Transition and revolution*, org., Robert M. Kingdon (Mineápolis: Burgess, 1974), p. 169.
- 18 Peter Mac, “Humanist rhetoric and dialectic”, em *Renaissance humanism*, org., Jill Kraye (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 82.
- 19 *Institutas* 1.8.1. Sobre a importância da retórica para Calvino, veja William J. Bouwsma, *John Calvin: a sixteenth-century portrait* (Oxford: Oxford University Press, 1988).
- 20 Citado in William Manchester, *A world lit only by fire* (Boston: Little, Brown, 1992), p. 107.
- 21 Jerry H. Bentley, *Humanists and Holy Writ: New Testament scholarship in the Renaissance*

(Princeton: Princeton University Press, 1983), p. 32.

22 *Ibid.*, p. 56.

23 *Antidotum Primum*, org. Ari Wesseling (Amsterdã: Van Gorcum, 1978), par. 135-136. Citado in Erika Rummel, “Voices of Reform from Hus to Erasmus”, em *Handbook of European History, 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, orgs. Thomas A. Brady; Heiko A. Oberman; James D. Tracy (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), p. 66. Deve ser observado que Jerônimo usou esse mesmo argumento para defender sua “nova” tradução das Escrituras contra os críticos que o acusavam de corromper a inspirada Palavra de Deus.

24 Charles Trinkhaus, *In our image and likeness* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 2:571-578.

25 Lorenzo Valla, *The profession of the religious and the principal argument from the falsely believed and forged donation of Constantine*, trad. Olga Pugliese (Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 1985), p. 46.

26 Francis Bacon, *The new organon*, orgs. Lisa Jardine e Michael Silverthorne (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 98-100.

27 Para o texto latino completo da carta de Aeneas Silvius, veja Erich Meuthen, “Ein neues frühes Quellenzeugnis für den ältesten Bibeldruck”, *Gutenberg-Jahrbuch* (1982): 108-118. Veja também Paul Needham, “*Haec sancta ars*: Gutenberg’s Invention as a Divine Gift”, *Gazette of the Grolier Club* 42 (1990): 101-121.

28 Veja E. Harris Harbison, *The Christian scholar in the age of the Reformation* (Nova York: Charles Scribner’s Sons, 1956), p. 80.

29 Veja William Haller, *The elect nation* (Nova York: Harper & Row, 1963), p. 110.

30 Elizabeth L. Eisenstein. “The advent of printing and the protestant revolt: a new approach to the disruption of western Christendom”, em *Transition and revolution: problems and issues of European Renaissance and Reformation history*, org. Robert M. Kingdon (Mineápolis: Burgess, 1974), p. 235-236. Dos muitos estudos sobre a Reforma como um evento da imprensa, dois dos mais úteis são Jean-François Gilmont, org., *The Reformation and the Book*, trad. Karin Maag (Aldershot: Ashgate, 1998); e Mark U. Edwards Jr., *Printing, propaganda and Martin Luther* (Mineápolis: Fortress, 1994). O estudo matizado de Edwards termina com esta conclusão: “A palavra impressa desempenhou um papel crucial no início da Reforma e, quando multiplicada pelos efeitos da pregação e da conversação, pode-se dizer que ela foi um importante fator na divulgação de uma mensagem relativamente coerente por todas as terras de língua alemã” (p. 172).

31 Jaroslav Pelikan, *The Reformation of the Bible/The Bible of the Reformation* (New Haven: Yale University Press, 1996), p. 15.

32 Roland H. Bainton, *Studies on the Reformation* (Boston: Beacon, 1963), p. 150.

33 Veja Basil Hall, “Biblical scholarship: editions and commentaries”, em *Cambridge history of the Bible* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963-1970), 3:72-73; e Lowell C. Green. “The Bible in sixteenth-century humanist education”, *Studies in the Renaissance* 19 (1972): 112-134.

34 Bruce Gordon. *Calvin* (New Haven: Yale University Press, 2009), p. 232.

35 Sophie Mesguich, “Early Christian hebraists”, em *Hebrew Bible/Old Testament: The history of its interpretation*, vol. 2: From the Renaissance to the Enlightenment, org. Magne Saebo (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), p. 263. Heiko A. Oberman argumentou que, apesar da defesa dos escritos judaicos por Reuchlin e seus apelos pela emancipação civil dos judeus, ele também incorporou atitudes antissemitas de discriminação social e ostracismo religioso. “Three sixteenth-century attitudes to Judaism: Reuchlin, Erasmus and Luther”, in *Jewish thought in the sixteenth century*, org. D. B. Coperman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), p. 326-364. Veja também Oberman.

“Discovery of hebrew and discrimination against the Jews: Veritas Hebraica as double-edged sword in Renaissance and Reformation”, *Germania Illustrata*, orgs. Andrew C. Fix; Susan C. Karant-Nunn (Kirksville, Mo.: Sixteenth century journal publishers, 1992), p. 19-34.

36 Arjo Vanderjagt. “*Ad Fontes!* The early humanist concern for the *Hebraica veritas*”, em *Hebrew Bible/Old Testament: the history of its interpretation*, vol. 2: *from the Renaissance to the Enlightenment*, org. Magne Saebo (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), p. 184. Um desses “professores reais”, François Vatable, era discípulo de Lefèvre d’Étaples e introduziu Calvino ao estudo do hebraico. Veja Henry Heller. “François Vatable”, em *Contemporaries of Erasmus: a biographical register of the Renaissance and Reformation*, org. Peter C. Bientenholz (Toronto: University of Toronto Press, 1987), 3:379.

37 Vanderjagt, “*Ad fontes!*”

O momento erasmiano



Fui eu, como não pode ser negado, que provoquei o estudo de línguas e das boas letras. Levei a teologia acadêmica, sujeita demais aos artifícios sofistas, de volta às fontes dos livros sagrados e ao estudo dos antigos autores ortodoxos; empenhei-me em despertar um mundo que dormia em cerimônias farisaicas para a verdadeira piedade.

Erasmus de Roterdã

A vida de Erasmo de Roterdã (1466-1536) foi passada, de modo quase equilibrado, nos séculos 15 e 16. Mais que qualquer outra pessoa na sua época, Erasmo incorporou os ideais do humanismo bíblico. Ao mesmo tempo, representou as tensões inerentes tanto à Renascença quanto à Reforma. Filho ilegítimo de um padre holandês, Erasmo sempre pareceu fugir de alguma coisa – do seu passado sombrio, de papas hostis e exércitos imperiais, de protestantes iconoclastas e católicos perplexos, de hospedarias imundas e suas camas pulguentas, de maus cozinheiros com suas ceias de vinho bolorento e peixe fedorento que ele não conseguia reter no estômago e sempre da praga recorrente que havia levado seus pais. Ele estava sempre em movimento. Certa vez, disse que tinha o cavalo mais instruído do mundo, pois tinha ido com ele a todas as universidades da Europa em busca de manuscritos. Seus livros, dizia ele, eram seus filhos, e “minha casa é onde tenho minha biblioteca”.¹

Apesar da vasta literatura dedicada ao príncipe dos humanistas, Erasmo continua sendo um enigma. Ele era um perito em dissimulação e autopromoção; alguém sempre quer pedir, com muitos de seus contemporâneos: “O verdadeiro Erasmo, por favor, fique de pé”. Lutero o achava tão escorregadio que só Cristo poderia agarrá-lo.² Ele estava certo. Contudo, há um tema comum que percorre todas as idas e vindas da longa e interessante vida de Erasmo. Ele a chamava de *philosophia Christi*: um programa de reforma moral e educacional para o

indivíduo e a sociedade baseada na redescoberta das letras clássicas e da sabedoria bíblica e centralizada na devoção pessoal a Jesus. No cerne dessa filosofia estava um desprezo pelas coisas superficiais. Foi assim que ele se expressou em seu tratado de 1505, *Enchiridion militis christiani* [Manual do soldado cristão]:

Não me diga, portanto, que a caridade consiste em estar constantemente na igreja, em se prostrar diante de emblemas dos santos, em queimar velas, em repetir palavra por palavra várias rezas. Deus não precisa disso. Paulo define o amor como: edificar o próximo, levar todos a se tornarem membros do mesmo corpo, considerar todos um só em Cristo, alegrar-se com o bom êxito de um irmão no Senhor como se fosse o seu próprio, curar as feridas dos irmãos como se fossem as suas.³

Nos seus primeiros anos, Erasmo tinha tido experiências exaustivas com o monasticismo e o escolasticismo, e era devastador na sua crítica a ambos, às vezes atacando os “monges e os teólogos” no mesmo fôlego.⁴ Considerando seu próprio passado, Erasmo disse que, nos monastérios, “homens com dons dados pelo céu e nascidos para coisas melhores eram frequentemente enterrados por cerimônias”.⁵

E, lembrando-se de seus dias como estudante de teologia escolástica na Universidade de Paris, Erasmo comparou seus professores com Epimênides, um personagem de uma lenda grega que dormiu numa caverna por 47 anos, embora (ao contrário de seus professores, segundo Erasmo) Epimênides finalmente tenha acordado.⁶ Apesar de muitos comentários desse tipo, Erasmo nunca renunciou aos seus próprios votos monásticos, conquanto tenha conseguido uma dispensa papal que o eximia de usar o hábito ornado de sua ordem, as regras regulares agostinianas. Ele também foi dispensado de residir em seu monastério, em Steyn, na Holanda, dispensa que o permitia viajar à vontade e tornar-se uma espécie de celebridade erudita independente conhecida por todos. No campo acadêmico, não recusou o grau de doutor quando lhe foi oferecido (sem exigência de tese nem de residência) pela Universidade de Turim. Ele não era exatamente um doutor em teologia de Paris, mas pelo menos era o Dr. Erasmo.

Embora passasse muitas horas com seus livros, Erasmo não era um antiquário. Sua “filosofia de Cristo” objetivava resultados práticos e sociais. Sua erudição estava sempre a serviço da igreja, ainda que sua visão da igreja não fosse limitada à hierarquia romana, da qual, todavia, nunca desejou separar-se. Um pacifista numa época de guerra e violência e um ecumênico numa época de hostilidade confessional e divisão, Erasmo tentou aplicar os princípios de paz e amor ao mundo turbulento em que viveu. Pela erudição e pela persuasão, buscava a união

cristã e o melhoramento moral. Um de seus jovens admiradores se referiu a Erasmo como “o primeiro autor nesta época de renascimento da teologia”.⁷ Ele também foi o primeiro intelectual público do início dos tempos modernos.

Jerônimo e os Pais

No início do século 16, Basileia era uma cidade de porte médio de cerca de doze mil habitantes, maior que suas vizinhas suíças, Zurique e Berna, mas da metade do tamanho de Estrasburgo e Nuremberg. No entanto, Basileia era uma cidade universitária e o centro de um próspero comércio internacional de livros. Ali, em 1516, Johann Froben, o maior impressor do norte dos Alpes, produziu duas publicações de importância, ambas obras de referência do humanismo erasmiano: o *Novum Instrumentum* de Erasmo, a primeira edição crítica do Novo Testamento grego a ser publicada, e a *Opera omnia* de Jerônimo, em seis volumes, que incluía quatro volumes das cartas do santo cuidadosamente editadas por Erasmo.⁸

Há muito tempo Erasmo era um defensor de Jerônimo, desde seus dias de escola, na Holanda, quando estudou com os Irmãos da Vida Comum, uma ordem de leigos conhecida por sua devoção ao grande tradutor-estudioso da igreja primitiva. A edição de Basileia das obras de Jerônimo era parte de um projeto maior iniciado por Johannes Amerbach, predecessor de Froben, ou seja, publicar novas edições críticas dos quatro principais mestres da igreja latina. Ambrósio saiu em 1492, seguido por Agostinho, em 1506. O trabalho na edição das obras de Jerônimo havia começado quando Erasmo chegou a Basileia, em 1514, para se tornar o editor-geral do projeto. A primeira edição das obras de Gregório, o Grande, apareceu em 1518, mas foi impressa por outro editor, em Paris.

Erasmo havia feito conferências a respeito de Jerônimo em Cambridge antes de ir para Basileia, onde o tedioso trabalho de comparar manuscritos antigos e trazer à luz interpretações corretas foi acelerado. Ele reclamou que havia tido mais trabalho para ler as cartas de Jerônimo do que o santo teve para escrevê-las.

Com frequência demais, tenho de trabalhar com volumes que não são fáceis de ler, a forma da escrita está obscurecida pela deterioração e pela negligência, ou metade foi comida e mutilada por vermes ou insetos, ou escrita ao modo de godos e lombardos, de modo que, até mesmo para entender as formas das letras, tive de voltar para a escola. Isso para não mencionar o momento da real tarefa de detectar, ou farejar, por assim dizer, algo que não soa como uma leitura verdadeira e genuína. Isso requer um homem, em minha opinião, que seja bem informado, perspicaz e alerta. Mas, no topo disso, de longe a coisa mais difícil é conjecturar, a partir de

corrupções de diferentes tipos, o que o autor escreveu, ou adivinhar a escrita original com base em fragmentos e vestígios das formas da escrita como chegou até nós.⁹

Esse foi o duro labor de crítica textual que Erasmo aprendeu enquanto trabalhava como aprendiz no estabelecimento de impressão e pesquisa de Aldo Manuzio, em Veneza, o maior editor de textos clássicos da Europa. O mesmo tipo de trabalho intenso que Erasmo realizou na edição das obras de Jerônimo, ele realizaria nas obras reunidas dos Pais da igreja primitiva: Cipriano (1520), Arnóbio (1522), Hilário de Poitiers (1523), Irineu (1526), Ambrósio e Atanásio (1527), Agostinho (1528-1529), João Crisóstomo (1530), Basílio, o Grande (1532) e Orígenes (1536). Depois de Jerônimo, Orígenes era o pai da igreja preferido de Erasmo. A edição das obras de Orígenes foi o canto do cisne de Erasmo, lançada exatamente dois meses depois do seu funeral na catedral de Basileia.

Ler a Escritura com os Pais da igreja era parte do legado ecumênico de Erasmo à igreja do século 16. Tanto estudiosos protestantes quanto católicos recorriam à tradição patrística para corroborar suas interpretações da Bíblia e defender suas posições nas disputas eclesiásticas que se ampliavam. Erasmo partiu do pressuposto de que, se apenas os escritos dos Pais da igreja fossem disponibilizados em boas edições confiáveis, com a eliminação dos acréscimos e das corrupções do texto, e as interpretações defeituosas dos escolásticos colocadas de lado, então os estudiosos sérios seriam conduzidos, pelas melhores mentes da igreja primitiva, ao puro ensino da Escritura. No entanto, isso não seria assim. Erasmo deixou como herança para a Reforma a patrologia, mas, em vez de produzir um armistício entre as partes beligerantes, melhores edições dos Pais da igreja apenas aumentaram o campo de batalha. Somente em anos recentes, por meio de projetos acadêmicos como o *Ancient Christian Commentary on Scripture*, é que os herdeiros evangélicos e católicos das lutas da Reforma encontraram um terreno comum nos escritos da igreja primitiva. Ainda assim, o fundamento para esse desenvolvimento foi lançado durante a Reforma por Erasmo e aqueles que o seguiram, ao fornecerem uma biblioteca acessível de fontes patrísticas.

Lutero certa vez disse que a principal diferença entre ele e Erasmo era que ele dava lugar de honra a Agostinho, enquanto Erasmo preferia Jerônimo ao doutor da graça. Sobre a doutrina crucial da justificação pela graça, que Lutero chamava de “principal pedra angular que, sozinha, constitui a igreja de Deus”, Lutero teve de admitir que nem mesmo Agostinho havia seguido Paulo tão de perto quanto deveria. “Permitam-me não colocar minha confiança em Agostinho – ouçamos as Escrituras.”¹⁰ Mesmo assim, pelas luzes de Lutero, Jerônimo tinha deixado de

compreender muito mais em Paulo do que Agostinho, porque lia lei onde devia ter visto evangelho. No entanto, até mesmo Jerônimo continha pepitas de ouro que mereciam ser recuperadas. Lutero encontrou em Jerônimo esta declaração “realmente esplêndida” que parecia confirmar sua própria opinião: “O crente não vive por causa da justiça, mas a pessoa justa vive por causa da fé, e isso significa que ele não crê por causa de sua justiça, mas é justo por causa da fé”.¹¹

O fato de que os principais escritos patrísticos estavam disponíveis pela primeira vez em forma publicada durante a vida dos reformadores significa que seus escritos exegéticos estavam entrelaçados com citações dos pais da igreja. Por exemplo, em seu comentário sobre Gálatas, de 1535, Lutero citou muitos escritos patrísticos e escolásticos e travou um diálogo com Agostinho e Jerônimo, sempre em detrimento do segundo.

Um antigo gênero, a antologia patrística, apareceu numa nova forma no século 16. Anthony N. S. Lane identificou oitenta antologias diferentes que foram publicadas em várias centenas de edições diferentes até 1566. A maior parte dessas antologias foi produzida por estudiosos protestantes e organizada numa variedade de formas que refletem vários padrões interpretativos e diversas maneiras de se estudar a Bíblia – algumas antologias continham extratos de um só pai sobre uma variedade de tópicos. Outras cobriam vários escritores cristãos primitivos sobre temas éticos e doutrinários. Outras, ainda, forneciam comentários sobre um livro ou uma seção da Escritura. Algumas antologias também incluíam seleções feitas por escritores medievais, como Bernardo de Claraval e Tomás de Aquino. A maior parte desses comentários foi publicada em latim, mas algumas apareceram em línguas vernáculas, inclusive uma em alemão, feita por Andreas Musculus, e uma em francês, feita pelo reformador flamengo Guy de Brès.

Essas compilações serviam a dois propósitos. Numa época em que livros acadêmicos ainda eram relativamente caros, essas antologias acessíveis tornavam disponível uma biblioteca de comentários patrísticos a pastores comuns e estudantes de teologia, muitos dos quais não podiam comprar as coleções de vários volumes produzidas por Erasmo e outros. Além disso, ao ligar a exegese da Reforma à tradição patrística, os antologistas protestantes forneceram um contrapeso para a acusação de que os reformadores eram promotores de novidades na religião. Pelo contrário, diziam eles, se os pais voltassem à vida hoje, certamente não seriam menos perseguidos pelas autoridades romanas do que os protestantes. Lutero, Melanchthon, Zuínglio, Bucer, Ecolampádio, Bullinger, Capito e Pedro Mártir eram os verdadeiros sucessores dos pais da igreja, não o

partido romano, que venerava seus nomes, mas não seguia a doutrina deles.¹² Apesar de toda a sua reivindicação dos pais, porém, os antologistas advertiam contra sua exaltação indevida. Seus escritos deviam ser sempre julgados pelo critério da Escritura, um padrão que os próprios pais aprovariam com entusiasmo.

Assim, para os reformadores protestantes, os pais eram importantes como autoridades auxiliares. No contexto da Reforma inglesa, o bispo John Jewel, em *A treatise of the Holy Scriptures* (1570), falou sobre os antigos escritores cristãos com o tipo de reverência crítica que devia marcar a tradição teológica como um todo:

Eles eram intérpretes da Palavra de Deus, eram homens instruídos e pais instruídos, instrumentos da misericórdia de Deus e vasos cheios de sua graça. Não os desprezamos, mas os reverenciamos e damos graças a Deus por eles. Eles foram testemunhas da verdade, foram pilares dignos e ornamentos da igreja de Deus. No entanto, não podem ser comparados com a Palavra de Deus. Não podemos edificar sobre eles: não podemos fazer deles o fundamento e a segurança da nossa consciência; não podemos colocar neles a nossa confiança. Nossa confiança está no nome do Senhor... Eu não os considero como Escrituras santas e canônicas. Cipriano foi um doutor da igreja, mas foi enganado; Agostinho foi um doutor da igreja, mas escreveu um livro de retratações; reconheceu que foi enganado... Eles são nossos pais, mas não pais de Deus; são as estrelas, a beleza e o brilho, mas não são o sol. Eles dão testemunho da luz, mas não são a luz. Cristo é o Filho de Justiça, Cristo é a Luz que ilumina cada homem neste mundo. Sua palavra é a Palavra da verdade.¹³

O sonho de Jerônimo

Não é difícil perceber por que Erasmo se via como o novo Jerônimo vivendo de novo, *Hieronymus redivivus*. Jerônimo era o santo patrono das sagradas letras. No seu prefácio às obras de Jerônimo, Erasmo o chamou de eloquente, um grande linguista, instruído nos clássicos e na História, adepto do estudo da Escritura – todos esses itens podiam ser relacionados no *curriculum vitae* do próprio Erasmo. Assim como Jerônimo, Erasmo também passou por uma “conversão” da literatura clássica para as sagradas letras. A tensão entre esses dois polos foi um tema persistente na sua vida e na sua obra.

Erasmo estava bem familiarizado com a famosa história do sonho de Jerônimo, em que Cristo confrontou o classicista recém-convertido a respeito do seu amor exagerado pelos escritores seculares, como Cícero e Virgílio. Ele preferia muito esses grandes autores ao estilo desajeitado dos escritores bíblicos. Dificilmente deixava de lado seus livros para orar. Eugene F. Rice relata o

aparecimento de um Cristo irado a Jerônimo em seu sonho:

Certa noite, durante a Quaresma (provavelmente em 374), quando seu corpo estava tão enfraquecido pela febre que a morte parecia próxima, ele repentinamente foi arrebatado em espírito, *subito raptus in spiritu*. Sonhou que foi chamado perante o supremo Juiz. “Qual é a sua condição humana?”, perguntou Cristo, o juiz. “Sou cristão”, respondeu Jerônimo. “Você mente”, esbravejou o Juiz. “*Ciceronianus es, non Christianus*: Você é um ciceroniano, um discípulo de Cícero, não um cristão. Onde estiver o seu tesouro, aí estará o seu coração.” O Juiz ordenou que ele fosse açoitado. Sofrendo pelos golpes e ainda mais pelo abrasamento da sua própria consciência, ele clamava: “Tem misericórdia, Senhor, tem misericórdia!”. Até mesmo as pessoas ao redor caíram de joelhos e pediram ao Juiz que perdoasse os erros de Jerônimo na juventude e permitisse que ele cumprisse uma penitência. O próprio Jerônimo fez um juramento solene: “Senhor, se eu novamente possuir livros mundanos, se voltar a lê-los, eu o terei negado”. Ele acordou com os olhos molhados de lágrimas e seus ombros machucados e inchados pelo castigo divino, clara evidência física da realidade objetiva de sua experiência.¹⁴

O que Atenas tem a ver com Jerusalém? Ou a igreja com a Academia? O que Horácio tem a ver com Paulo? Ou Cícero com os Evangelhos? Pode alguém ser tanto ciceroniano como também cristão? Essas perguntas foram feitas por Tertuliano mesmo antes de Jerônimo nascer. De fato, a tensão entre o cristianismo e a cultura clássica é inerente nas palavras de Jesus, que não chegou até nós na sua língua materna, o aramaico (com poucas exceções, como o termo usado para se dirigir a Deus, *Aba* [Mc 14.36], e seu grito de desamparo na cruz, *Eli, Eli, lamá sabactâni* [Mt 27.46]). Os Evangelhos, juntamente com todo o Novo Testamento, foram escritos no idioma grego comum. Paulo advertiu contra os fascínios da vã filosofia, mas também citou poetas gregos à vontade e argumentou com a habilidade retórica de um Quintiliano.

Nem Jerônimo nem Erasmo conseguiram abandonar os clássicos. Em sua primeira visita à Inglaterra, em 1499, Erasmo foi atraído por John Colet e o ouviu ensinar sobre as cartas de Paulo em Oxford. Os dois mantiveram uma estreita amizade até a morte de Colet, em 1519. Erasmo estava em sintonia com a piedade de Colet e sua rejeição aos métodos escolásticos, mas não pôde aceitar seu conselho de se abster de ler literatura pagã. Em suas *Lectures on Corinthians*, Colet advertiu:

Somente devem ser lidos aqueles em que há um sabor salutar de Cristo, em que Cristo é apresentado a nós para nos banquetearmos. Aqueles livros em que Cristo não é encontrado são apenas uma mesa de demônios. Não se tornem leitores dos

filósofos, companheiros de demônios. Na preferida e bem guardada mesa da Sagrada Escritura estão contidas todas as coisas que pertencem à verdade.¹⁵

Erasmus sabia que Jerônimo, apesar do seu sonho, continuou a citar autores pagãos e que Agostinho também havia recomendado que os cristãos lessem essa literatura. Mas por que estudar os clássicos latinos e gregos? Erasmus respondeu: para entender melhor o significado da própria Bíblia. Aproveitando uma analogia usada por Agostinho na sua obra *Sobre a doutrina cristã*, Erasmus afirmou que, assim como os filhos de Israel levaram consigo o “espólio dos egípcios” quando saíram da terra de seu cativeiro, do mesmo modo os estudiosos cristãos podem “tomar” as riquezas da erudição pagã para adornar o templo do Senhor.¹⁶ Em outras palavras, a literatura clássica pode e deve ser apropriada para propósitos cristãos. Isso se tornou uma importante plataforma no programa do humanismo bíblico e também na abordagem protestante ao estudo da Bíblia. Assim, quando Philipp Melanchthon, com 21 anos de idade, chegou à Universidade de Wittenberg, em 1518, sua tarefa de aprendizado incluía tanto os clássicos gregos (começando com Platão e Homero) como o Novo Testamento grego. Do mesmo modo, quando Lutero achava-se isolado no castelo de Coburg durante a Dieta de Augsburg, em 1530, ele traduzia o livro de Ezequiel do hebraico para o alemão pela manhã e as fábulas de Esopo do grego para o alemão à tarde: o serafim com asas e a tartaruga e a lebre foram traduzidos no mesmo dia.¹⁷

Apesar de seu entusiasmo por Jerônimo, porém, Erasmus ficou muito aquém do seu herói num aspecto crucial da erudição sacra. Enquanto Jerônimo era o maior estudioso de hebraico da igreja primitiva, ultrapassando até mesmo Orígenes, Erasmus considerava o hebraico estranho demais e difícil de aprender e apenas “beliscava” a língua.¹⁸ Colet certa vez estimulou Erasmus a lecionar sobre o Pentateuco e o livro de Isaías em Oxford, mas ele recusou por reconhecer sua falta de habilidade com o hebraico. Depois de certo tempo, Erasmus publicou comentários sobre onze dos salmos, embora eles sejam mais sermônicos que textuais ou exegéticos quanto ao estilo.¹⁹ Com outros estudiosos humanistas, Erasmus defendeu Reuchlin contra seus detratores, que não apenas difamaram o maior hebraísta da Europa, mas também tentaram destruir os escritos judaicos. Erasmus também continuou a lutar pelo ideal de instrução trilingue no estudo da Escritura, mas sua própria capacitação em apenas duas das três línguas sacras o deixou menos que totalmente simpático ao estudo do Antigo Testamento.

Wolfgang Capito, reformador tanto de Basileia quanto de Estrasburgo, foi um estudioso notável de hebraico que publicou uma gramática dessa língua (1525) e

escreveu comentários sobre Habacuque, Oseias e Gênesis. Como parte do grupo de especialistas humanistas de Basileia, ajudou Erasmo em questões textuais relacionadas ao hebraico quando a edição crítica do Novo Testamento grego estava sendo preparada para impressão, em 1516. Nesse mesmo ano, Capito, juntamente com Konrad Pellikan e Sebastian Münster, produziram a primeira edição do Saltério hebraico, impressa no norte dos Alpes. Embora apreciasse a ajuda que Capito lhe dava, Erasmo falava com desprezo de sua devoção à “verdade hebraica”. Em palavras não destinadas à publicação, mas carregadas de sentimento antissemita, ele escreveu:

Gostaria que vocês fossem mais aplicados ao grego do que àqueles estudos hebraicos, embora não os repreenda. Veja que essa raça é cheia das fábulas mais sem sentido e é bem-sucedida apenas em produzir um tipo de confusão... Gostaria que a igreja cristã não desse tanta importância ao Antigo Testamento! Ele foi dado por um tempo e consiste apenas em sombras; no entanto, é quase mais enaltecido do que os escritos cristãos.²⁰

A relutância de um estudioso de meia-idade em aprender uma nova língua não explica totalmente o fato de Erasmo ter relegado o hebraico ao terceiro lugar entre as três línguas sacras ou seus comentários degradantes sobre os judeus e sua língua. Alguns estudiosos descobriram em sua atitude um sinal de seu favorecimento à cosmovisão grega, em detrimento da hebraica. Sua inclinação ao platonismo, com sua depreciação do que é terreno e físico, o tornou mais inclinado à piedade do Novo Testamento do que à história do Antigo. Quando os debates da Reforma se acenderam, Erasmo continuou desprezando o grupo de estudiosos de hebraico de primeira linha que Lutero havia reunido ao seu redor, em Wittenberg – seu “Sinédrio”, como Lutero dizia – e parece ter postulado uma teoria de culpa por associação das origens da Reforma. A abordagem positiva de Lutero em relação aos judeus no início de sua carreira (em oposição aos seus ataques brutais contra eles mais tarde) despertou em Erasmo a suspeita de conspiração judaica nos tumultos da Reforma. De sua base, na Basileia, Erasmo podia ouvir os violentos barulhos da Guerra dos Camponeses do outro lado do Reno, no sul da Alemanha. Embora lamentasse o conflito sangrento, não pôde evitar passar adiante o rumor de que toda a revolta tinha sido instigada pelos judeus. A discussão de Erasmo com Capito, antes que o caos se instalasse, aponta para um padrão acadêmico que emergiria entre seus discípulos que aceitaram a Reforma: devoção ao estilo erasmiano com respeito ao Novo Testamento e ao grego, mas uma aceitação muito mais calorosa dos primeiros três quartos da

Bíblia do que a que seu mestre podia aceitar.

O Novo Testamento grego

No verão de 1504, Erasmo encontrava-se na biblioteca da Abadia Premonstratensiana do Parque próximo a Louvain. Ele estava fazendo o que sempre fazia nesses lugares: examinando os livros, procurando pelos cantos, buscando algum livro desconhecido ou manuscrito esquecido há muito tempo. “Em nenhuma floresta a caça é mais prazerosa”, disse ele certa vez sobre essas buscas.²¹ Esse tempo valeu ouro quando ele se deparou com um manuscrito das anotações de Lorenzo Valla sobre o Novo Testamento grego. Valla morreu em 1457, na alvorada da era da impressão, e sua obra controversa corrigindo a Vulgata pela comparação com o original grego nunca tinha sido publicada. Erasmo pegou o manuscrito, presumivelmente com permissão do abade, e levou-o consigo a Paris, onde foi impresso em março de 1505. Ele acrescentou um prefácio de sua autoria justificando a abordagem de Valla ao texto sagrado e sinalizando seu próprio desejo de fazer da Bíblia o foco primário de sua própria erudição.

Pelos dez anos seguintes, Erasmo mergulhou no estudo do grego. Ele aperfeiçoou suas habilidades de crítica do texto, explorou manuscritos mais antigos da Bíblia que chegaram às suas mãos e começou sua própria tradução latina do Novo Testamento. O resultado foi o *Novum Instrumentum* publicado por Froben em 1516. Erasmo posteriormente reclamou que essa primeira edição tinha sido feita às pressas para a gráfica, “precipitada, em vez de editada” pelo medo de que outra pessoa fizesse o trabalho antes dele.²² De fato, agora sabemos o que o editor Froben talvez suspeitasse: que o Novo Testamento já tinha sido impresso em grego em 1514, na Espanha, como parte da Poliglota Complutensiana. No entanto, essa edição seria “publicada” somente depois de 1520, quando todo o projeto poliglota receberia aprovação papal. Consciente dos defeitos da edição de 1516, Erasmo começou imediatamente a trabalhar numa segunda edição revisada que ficou pronta em 1519 e que ele chamou, mais familiarmente, de *Novum Testamentum*. O processo de esclarecer variantes textuais, adquirir manuscritos melhores e melhorar sua tradução latina provou ser uma tarefa contínua. Ao todo, Erasmo produziu cinco edições do Novo Testamento grego durante sua vida (1516, 1519, 1522, 1527 e 1535).

Para citar apenas um dos erros embaraçosos que Erasmo teve de corrigir em edições posteriores: os cinco últimos versículos de Apocalipse haviam sido omitidos pelo copista que Erasmo tinha contratado para preparar a edição final

do texto para a edição de 1516. Na pressa de ver a obra na gráfica, Erasmo pronta e extemporaneamente traduziu os versículos que estavam faltando para o grego a partir do latim! Ele sempre tinha afirmado, com Jerônimo, que o tradutor era um servo do texto inspirado, não um conduto de novas revelações. A solução *ad hoc* de Erasmo para esse caso dos versículos faltantes, embora mostrasse sua facilidade com o grego, traía seus princípios filosóficos e acrescentava combustível desnecessário ao fogo de seus críticos. Apesar de todas as incorreções da primeira edição, porém, sua importância histórica dos estudos do Novo Testamento dificilmente pode ser exagerada. Roland Bainton descreveu a importância de ter um Novo Testamento impresso em mãos pela primeira vez:

O mero fato de que o Novo Testamento em grego estava disponível em forma de livro, qualquer que fosse o texto, era de imensa importância, porque a partir daí a tarefa de comparação foi acelerada. Os manuscritos não podiam ser transportados de um país a outro sem grandes riscos. Cópias impressas podiam remeter aos manuscritos e às leituras variantes registradas nas margens. Então, os livros e as evidências podiam ser reunidos. Se, no processo, um livro fosse perdido, ele não era insubstituível.²³

Além de fornecer os textos latino e grego lado a lado em colunas opostas na mesma página, a edição de 1516 continha um conjunto de anotações, impressas no fim do volume, e vários itens importantes sobre o tema. Em edições subsequentes, as anotações foram ficando cada vez mais longas que o próprio texto do Novo Testamento, finalmente exigindo um segundo volume. As anotações incluíam comentários filológicos, leituras variantes e análise textual, mas algumas delas também continham notas em que Erasmo respondia ao coro cada vez maior de críticos.²⁴ Prudentemente, Erasmo dedicou o volume ao papa Leão X, com quem havia se encontrado em Roma, em 1509, como Giovanni de Medici. A edição de 1519 também incluiu uma aprovadora carta de recomendação do papa, que Erasmo achou útil para refutar acusações de heterodoxia por parte dos seus críticos católicos conservadores. Havia também uma argumentação defendendo seus esforços para restaurar o texto original e uma breve declaração sobre hermenêutica que seria muito expandida na segunda edição – e posteriormente impressa como um tratado separado, a *Ratio verae theologiae*. A *Ratio* continha as recomendações de Erasmo para uma instrução teológica adequada e um resumo de sua hermenêutica.

O Novo Testamento grego de Erasmo também incluía um prefácio que ele chamou de *Paraclesis*. Essa é uma palavra grega que significa intimação ou

exortação, palavra estreitamente ligada à representação que Jesus faz do Espírito Santo como o Paráclito ou Conselheiro (Jo 15.26). O *Paraclesis* era um apelo apaixonado em favor da filosofia de Cristo. A vida de fé, segundo argumentava Erasmo, estava disponível a todos, independentemente de idade, sexo, riqueza ou condição social. Ninguém está excluído, a menos que se afaste deliberadamente. Nesse contexto, Erasmo exigia a tradução da Bíblia para as línguas vernáculas para que os mistérios de Cristo pudessem ser acessíveis a todos:

Eu gostaria que até mesmo a mulher mais simples lesse os Evangelhos e as cartas paulinas. E gostaria que fossem traduzidos para todas as línguas para que pudessem ser lidos e entendidos não somente por escoceses e irlandeses, mas também por turcos e sarracenos... e que, como resultado, o fazendeiro cante uma porção deles ao arado, o tecelão sussurre algumas partes deles durante o movimento de seu tear, o viajante amenize o cansaço de sua jornada com histórias desse tipo.²⁵

O apelo frequentemente citado de Erasmo em favor das traduções vernaculares da Bíblia antecipa a doutrina reformada do sacerdócio universal de todos os crentes. No entanto, merece ponderação o motivo pelo qual o próprio Erasmo nunca publicou uma só página da Escritura em língua vernacular, nem mesmo em seu holandês nativo. H. J. De Jonge argumentou convincentemente que Erasmo estava mais interessado na sua elegante tradução latina do Novo Testamento do que na sua edição do texto grego, que estava por trás dela.²⁶ O grego era reconhecido como a língua dos eruditos, enquanto as línguas vernaculares estavam apenas emergindo no século 16. O latim ainda era o elo comum entre os vários grupos nacionais e linguísticos da Europa, e Erasmo, como todos os outros, pensava na Bíblia primariamente como um livro latino. Ele acreditava que a filosofia de Cristo podia fornecer a base para uma ampla harmonia cristã entre o império, a igreja, e as cidades e Estados nacionais multilinguísticos da Europa. Entretanto, por maiores que fossem suas expectativas a respeito de uma Bíblia recentemente traduzida para o bom latim, ele genuinamente recebia de braços abertos os esforços para colocar a Palavra de Deus nas mãos do povo comum. “Vocês pensam”, perguntou Erasmo, “que a Escritura é boa somente para os perfumados?”²⁷

Erasmo concluiu a *Paraclesis* com uma exortação para que todos amassem, lessem e ouvissem a Bíblia desde a mais tenra infância até a hora da morte. “Esses escritos trazem até você a imagem viva da mente santa de Cristo e as palavras, as curas, a morte e a ressurreição do próprio Cristo, e, assim, colocam-no tão completamente presente que você veria menos se o visse com seus próprios

olhos.”²⁸

Depois disso Erasmo voltou sua atenção para outro projeto: a publicação de paráfrases do Novo Testamento. Começando com Romanos, em 1517, e concluindo com Atos, em 1524, ele cobriu todo o Novo Testamento, exceto o Apocalipse – ele não foi o primeiro nem o último a considerar o último livro da Bíblia como sendo resistente a um resumo abrangente. A paráfrase não era uma tradução nem um comentário, embora Erasmo a chamasse de “um tipo de comentário”. Uma tradução objetiva reproduzir fielmente um texto original de uma língua em outra, se não palavra por palavra, pelo menos com estreita atenção ao texto base. O comentário é uma explicação exegética ou uma explicação de certo livro ou tratado, geralmente dividida em unidades distintas que correspondem aos versículos ou às perícopes do texto que estão sendo comentados. Em questão de estilo, a paráfrase é algo entre esses dois gêneros. Como ele colocou, o propósito da paráfrase é “dizer coisas de modo diferente sem dizer coisas diferentes”.²⁹

Nas *Paraphrases*, Erasmo tentou cumprir o que havia prometido na *Paraclesis*. Por meio de suas explicações, de suas eloquentes reformulações ou de paráfrases do Novo Testamento, ele inculcaria o “amor pelos livros divinos por meio da beleza da linguagem”. Como todos os outros teólogos, incluindo os “gramáticos”, como seus críticos escolásticos o chamavam, Erasmo escreveu com um programa, mesmo quando protestou dizendo que não seguia um programa. As *Paraphrases* revelam um padrão distintamente erasmiano de interpretação bíblica. Predominante em sua mente é o sentido moral do texto, pois a ética, não a doutrina, era sua principal preocupação. Como discípulo de Orígenes, ele é inclinado a interpretações alegóricas mesmo quando a clara leitura do texto não a requer. Por exemplo, na sua paráfrase da história de Jesus dormindo no barco em meio à tempestade, Erasmo supõe que deve ter havido muitos outros barcos no mar da Galileia naquele momento, embora o corpo físico de Jesus estivesse presente em apenas um deles. Assim, diz ele, “há uma Igreja Católica, mas há muitas igrejas. Cristo está em todas elas igualmente e, quando todas aderem a ele como a única cabeça, então a igreja é uma. Nenhum barco que segue a Cristo naufragará”.³⁰ Erasmo não nos diz quais outras igrejas tem em mente. Talvez as igrejas do Oriente? As comunidades protestantes que estavam surgindo? A igreja invisível de almas piedosas movidas por piedade interior, mas desconfiadas de todas as estruturas eclesiais? De qualquer modo, Erasmo encontra nesse relato do Evangelho uma eclesiologia mais ampla do que a que é permitida pela interpretação tradicional de “fora da igreja não há salvação”.

Por meio das *Paraphrases*, Erasmo espalhou a filosofia de Cristo entre os pastores e os leigos cultos da Europa, de Leiden à Lituânia. Ele escreveu as *Paraphrases* em latim, mas elas logo foram traduzidas para línguas vernaculares. O recebimento das *Paraphrases* de Erasmo na Inglaterra foi um caso especial. Katherine Parr, a sexta esposa de Henrique VIII e a única a sobreviver ao marido, foi uma grande figura na condução da Reforma na Inglaterra para uma direção explicitamente protestante.³¹ Autora de várias obras devocionais, ela estendeu o patronato a reformadores de grande destaque, como Hugh Latimer e Nicholas Ridley. Katherine providenciou para que as *Paraphrases* fossem traduzidas para o inglês. Em 1547, o rei Eduardo VI emitiu uma ordem real determinando que as *Paraphrases*, juntamente com um exemplar da Bíblia em inglês, fossem publicamente exibidas em cada igreja local da Igreja da Inglaterra. A mesma exigência foi reinstituída na ascensão de Elizabeth, em 1559. Embora alguns tenham questionado o real impacto das *Paraphrases* no curso da Reforma inglesa, o estudo de John Craig o levou a uma diferente conclusão: as *Paraphrases* eram “amplamente compradas e usadas; ajudavam a tornar o Novo Testamento em inglês disponível e conhecido pelos clérigos e pelo povo; e foram o principal meio pelo qual Erasmo foi reivindicado para a igreja reformada inglesa”.³² Nicholas Udall, um teatrólogo da família Tudor que supervisionava o projeto da paráfrase em inglês, descreveu Erasmo como um verdadeiro protoprotestante, “o principal líder e revelador de luz e o principal abridor de um caminho para a verdade evangélica agora, nestes últimos dias, pela bondade de Deus que brilha no mundo”.³³

O precursor?

“Erasmo botou o ovo que Lutero chocou.” Essa antiga máxima foi cunhada na década de 1520 por alguns dos detratores de Erasmo dentro da comunidade franciscana de Colônia. Logo estava nos lábios de todos. Quando alguém perguntava a Erasmo o que ele achava disso, ele admitia ter botado o ovo, mas dizia, rindo, que as galinhas de Lutero eram de uma espécie diferente de ave.³⁴ Usando a metáfora da fabricação do pão, um cartaz popular chamado de “O moinho divino” representava Erasmo e Lutero trabalhando lado a lado para produzir a colheita do evangelho.

Essa imagem era uma reformulação de uma antiga xilogravura do século 15, chamada o Moinho da hóstia, que retratava visualmente a doutrina católica da transubstanciação. Na versão reformada da imagem, Cristo despeja no funil os quatro evangelistas, representados por seus símbolos tradicionais. Quando

Erasmus supervisiona o processo de moagem, os quatro se transformam em quatro pequenos bolos chamados fé, esperança, amor e igreja. Ao lado de Erasmo, Lutero distribui o pão da vida na forma de livros do Evangelho ao papa, a um bispo, a um monge e a uma freira, todos os quais se recusam a receber o que Lutero oferece e deixam que os livros caiam ao chão. Acima dessa cena está o camponês Karsthans, com sua foice nas mãos, ameaçando descarregar a vingança divina sobre aqueles que se recusam a dar atenção à mensagem da Reforma. Aqui, o humanismo e a Reforma são aliados numa causa comum: Erasmo mói a farinha que Lutero transforma em pães.³⁵



Figura 3.1. Em “O moinho divino” (1521), Erasmo e Lutero são representados trabalhando lado a lado na colheita do evangelho. A figura ameaçadora de um camponês com a foice nas mãos prenuncia a violenta revolta da Guerra dos Camponeses, que ameaçava desfazer todo o programa da Reforma.

Na historiografia tradicional da Reforma, Erasmo aparece frequentemente no fim de uma longa linha de precursores, que anteciparam os ensinamentos dos reformadores do século 16 e até mesmo prepararam o caminho para sua chegada. Entre esses *reformadores antes da Reforma*, para usar o título de um livro famoso de Karl Heinrich Ullmann publicado no século 19, Erasmo encontra-se no

mesmo patamar que John Wycliffe, John Hus, Wesel Gansfort, Savonarola e outros. Independentemente do fato de que essa interpretação transforma esses personagens em acessórios de palco para a peça principal, Erasmo dificilmente se enquadra no padrão, porque era um observador participante dos acontecimentos que ajudou a precipitar.³⁶

Por algum tempo pareceu a quase todos que Erasmo e Lutero estavam jogando no mesmo time. Quando o Novo Testamento grego foi publicado, em março de 1516, Lutero estava fazendo conferências sobre a Carta de Romanos em Wittenberg. O manuscrito de suas lições revela que, de Romanos 9 em diante, ele estava aproveitando ideias do texto grego e das anotações de Erasmo, que ele cita com frequência. Ele demonstra respeito pelas opiniões “de Erasmo e daqueles que concordam com ele” mesmo quando seus próprios estudos conduzem a conclusões exegéticas diferentes.³⁷ Claramente Lutero apreciava a perícia filológica de Erasmo, mas já repreendia o grande humanista por não compreender a gravidade do pecado e o verdadeiro dilema do ser humano diante de Deus. O conhecimento das línguas bíblicas era importante, mas não era suficiente para compreender o verdadeiro significado da Escritura. Ninguém é um cristão sábio apenas porque sabe grego e hebraico, dizia Lutero.

Albert Rabil Jr. comparou as preleções de Lutero sobre Romanos em 1516 com as paráfrases de Erasmo sobre Romanos, publicadas no ano seguinte. Ele vê em suas respectivas abordagens a Romanos um contraste de visão teológica que levaria ao seu grande debate sobre o cativeiro da vontade e o livre-arbítrio, em 1524-1525.

Erasmo e Lutero eram muito semelhantes e, ao mesmo tempo, muito diferentes. Para Erasmo, o homem é basicamente bom, embora finito, e a questão é como o homem age; para Lutero, o homem é um pecador e a questão são as condições sob as quais ele age. Segue-se que, para Erasmo, há continuidade entre o antigo e o novo homem, como há entre Cristo e Moisés e entre natureza e graça. Para Lutero, há uma descontinuidade radical: o novo homem é um homem pela primeira vez, Cristo abole a aliança mosaica e a graça anula, em vez de aperfeiçoar a natureza. Além disso, para Erasmo, Deus é um tipo de Pai, e Cristo a perfeita exemplificação e o perfeito padrão das virtudes derivadas de um Pai bondoso. Para Lutero, Deus é um Pai que mostra sua bondade apenas por meio de sua ira, mas, quando passamos pelo fogo da ira de Deus, encontramos Cristo, que é a perfeita exemplificação da bondade de Deus. Para Erasmo, a fé em Cristo nos torna justos ou potencialmente justos, dado que a fé, a escolha de ação, depende de nós. Para Lutero, a fé em Cristo é nossa justiça e não há nada que possamos fazer antes ou depois dessa justiça para torná-la manifesta. Contudo, faremos isso, pois o homem *faz* o que é. O sinal dessa ação será

o sofrimento no mundo, pois o homem de graça é tão diferente da natureza que só pode se relacionar com ela por oposição.³⁸

As diferenças entre Lutero e Erasmo eram, de fato, amplas e profundas, como provariam os acontecimentos da Reforma. No entanto, Erasmo é corretamente descrito como o moedor que fornece farinha para a padaria evangélica de Lutero. Na primeira de suas 95 teses, Lutero declarou: “Quando nosso Senhor e Mestre Jesus Cristo disse: ‘Arrependei-vos,’ ele queria dizer que toda a vida dos crentes fosse uma vida de arrependimento”.³⁹ O verdadeiro entendimento de *poenitentia* (“arrependimento”, “penitência”) tinha estado no centro da consciência torturada de Lutero no monastério. Ele sabia que sem verdadeira *poenitentia* não podia haver reconciliação com Deus e, apesar disso, suas lutas no confessionário o deixavam atolado em desespero, pois ele percebia que nunca poderia cumprir adequadamente as exigências do sacramento de penitência. Foi Johann von Staupitz, seu confessor e pai espiritual, que o ajudou a vencer seu medo servil quanto à sua falta de direito de estar diante de Deus, direcionando-o para a cruz e “as feridas do mais doce Salvador”. Foi Staupitz que “começou a doutrina”, disse Lutero.⁴⁰

A inovação evangélica de Lutero foi seguida por uma inovação exegética, quando ele percebeu que a Vulgata tradicional, que traduzia Mateus 3.2 como *poenitentium agite*, “faça penitência”, era uma tradução errada do grego. Lutero aprendeu com Erasmo que a palavra grega *metanoia* era derivada de *meta* e *noein*, significando “posteriormente” e “mente”, “de modo que *poenitentia* ou *metanoia* significa cair em si... a ênfase sobre obras de arrependimento havia vindo de uma tradução errada [Vulgata], que indica uma ação, em vez de uma mudança de coração, e de modo nenhum corresponde ao grego *metanoia*”.⁴¹ Em sua nota sobre Mateus 3.2, Erasmo criticou os teólogos que associam essa passagem às obras de satisfação do sacramento da penitência. “Nosso povo pensa que *poenitentium agite* significa purificar-se dos pecados com uma penalidade prescrita... mas *metanoia* é derivado de *metanoein*, isto é, alguém cair em si depois de haver pecado, e finalmente, depois do fato, reconhecer seu erro.”⁴² O que Jesus e João Batista pregaram no Evangelho de Mateus não era penitência, mas arrependimento. E arrependimento era o hábito de uma vida inteira, não uma série de respostas únicas ou de atos prescritos para mitigar uma consciência culpada. Erasmo nunca chegou às conclusões radicais de Lutero sobre o sacramento da penitência. Em sua edição de 1522 do Novo Testamento, sob pressão de seus críticos católicos, Erasmo voltou à tradução latina tradicional de

metanoete, poenitentium agite. No entanto, o dano já estava feito.

Quando as linhas começaram a ser traçadas na areia, Erasmo decidiu ser, como ele mesmo disse, “um espectador, em vez de um ator”.⁴³ A pedido de Melanchthon, Lutero escreveu uma carta lisonjeira em 1518: “Quem há em cujo coração Erasmo não ocupe um lugar central, a quem Erasmo não seja o mestre que o mantenha encantado... e assim, caro Erasmo, aceite este seu jovem irmão em Cristo”. Reconhecendo o louvor sincero de Lutero por aquilo que era, Erasmo respondeu com uma educada, mas curta nota de agradecimento.⁴⁴ O verdadeiro sentimento de Lutero veio à luz numa carta escrita ao seu amigo Johann Lang em 1º. de março de 1517: “Estou lendo nosso Erasmo, a cada dia gosto menos dele... para ele, as coisas humanas têm mais valor do que as divinas”.⁴⁵

De sua parte, Erasmo pediu que um tratamento justo fosse dado a Lutero depois de sua excomunhão e interrogatório na Dieta de Worms, em 1521. Se Lutero fosse esmagado, arrazouou ele, então os perseguidores iriam atrás dele mesmo e tudo pelo que tinha dado sua vida, todo o projeto de *bonae litterae*, podia ser queimado. Particularmente, Erasmo falava de maneira favorável ou desfavorável a respeito de Lutero, dependendo da pessoa a quem escrevia. A pressão aumentou para que ele deixasse de ser duas caras e atacasse Lutero por escrito. Essas pressões vieram do imperador, Carlos V; do duque George, da Saxônia; de Henrique VIII, da Inglaterra; e do papa Adriano VI, compatriota de Erasmo e último papa não italiano até João Paulo II. O resultado foi o severo golpe de Erasmo contra o livre-arbítrio e o golpe oposto de Lutero contra o cativo da vontade. O resto é história.

Se Erasmo pensou que sua crítica violenta contra Lutero acalmaria seus críticos dentro da velha igreja, ele estava errado. No verão de 1526, ele registrou que tinha acabado de receber das prensas de Paris “cinco volumes cheios de acusações furiosas contra mim”.⁴⁶ Erasmo nunca se tornou um partidário franco de nenhum dos lados e permaneceu sob suspeita em ambos os campos. Ele odiava a violência verbal que, dizia ele corretamente, era um provável prelúdio para uma guerra religiosa. Ele não se tornaria um *carníface*, um canibal, dizia ele. Mas também não iria voluntariamente para a pira dos mártires. Nada agradava mais a Erasmo do que um jantar aconchegante perto de uma lareira confortável com boa conversa e uma garrafa de um bom vinho envelhecido de Creta (seu favorito). “Que outros busquem o martírio”, dizia ele, “não me considero digno dessa distinção.”⁴⁷

Já em 1518, Erasmo disse que achava que podia ver uma era de ouro surgindo num futuro próximo.⁴⁸ Os acontecimentos para os quais ele foi invariável, mas

relutantemente, arrastado amorteceram seu otimismo. Poucos anos depois, ele estava se referindo à sua época como “o pior século depois de Jesus Cristo”.⁴⁹ De Basileia, ele escreveu a seu velho amigo Willibald Pirckheimer, um colega humanista e patrono das letras: “A paz está perecendo, e o amor, e a fé, e a erudição, e a moralidade, e o comportamento civilizado. O que resta?”⁵⁰

Mas o momento erasmiano sobreviveu a Erasmo. Tanto Lutero quanto Tyndale tinham exemplares do seu Novo Testamento grego de 1519 em mãos quando trabalharam para traduzir a Palavra de Deus para o “verdeutschen” e o “inglês” e colocá-la nas mãos de fazendeiros, jovens do campo, cafetões e prostitutas da Alemanha e da Inglaterra. O debate entre Erasmo e Lutero sobre o cativo da vontade não resultou no divórcio entre o humanismo e a Reforma, mas serviu para definir as frentes em batalhas teológicas posteriores. No entanto, o bastão havia passado para uma nova geração de reformadores, para os quais a *studia humanitatis* e a *theologia crucis* eram centrais para a renovação da igreja.

- 1 F. N. Nichols, org., *The epistles of Erasmus* (Londres: Russell & Russell, 1901), 2:163, 327.
- 2 WA, TR 1 (no 131): *Erasmus est Anguilla. Niemand kan yhn ergreifen denn Christus allein. Est vir duplex: LW 54:19*, “Erasmus is an eel. Nobody can grasp him except Christ alone. He is a double-dealing man”.
- 3 Matthew Spinka, org., *Advocates of Reform from Wycliffe to Erasmus* (Filadélfia: Westminster Press, 1953), p. 378.
- 4 Veja Bejczy. *Erasmus and the Middle Ages*, p. 96-101.
- 5 CWE 8:227; EE 4:508 (no 1.211).
- 6 EE 1:190-193 (no 64); CWE 1:136-137.
- 7 John C. Olin. *Six essays on Erasmus* (Nova York: Fordham University Press, 1979), p. 33.
- 8 Veja Eileen Bloch. “Erasmus and the Froben Press: the making of an editor”, *The library quarterly* 35 (1965): 109-120.
- 9 CWE 3:260-261; EE 2:216 (no 396). Veja a discussão in Eugene F. Rice Jr. *Saint Jerome in the Renaissance* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1985), p. 116-136.
- 10 WA 7, 142: *Sed Augustino non credam. Scripturas audiamus*. Citado por Manfred Schulze, “Martin Luther and the Church Fathers”, em *The reception of the Church Fathers in the West*, org. Irena Backus (Leiden: Brill, 1997), 2:621. Para uma concessão semelhante feita por Calvino, veja suas *Institutas* 3.11.15.
- 11 Em suas lições sobre Gênesis, no contexto da discussão da prefiguração da Trindade no aparecimento dos três visitantes a Abraão (Gn 18), Lutero faz esse comentário parentético sobre os pais e a doutrina da justificação pela fé: “Depois que soube que somos justificados somente pela fé – pois, como um argumento dialético, isso foi abundantemente provado e declarado na Sagrada Escritura – muito me agrada que Agostinho, Hilário, Cirilo e Ambrósio dizem a mesma coisa, muito embora não enfatizem tanto os fundamentos e, às vezes, expressem-se de modo menos adequado. Não digo que isso seja um erro da parte deles. É suficiente, para mim, que digam a mesma coisa, muito embora de modo menos adequado, e sou fortalecido pelo seu testemunho, apesar do fato de que isso é mais retórico do que dialético” (*LW* 3:194-195).
- 12 Sobre as antologias patrísticas do século 16, veja os seguintes estudos de Anthony N. S. Lane: “Early printed patristic anthologies to 1566: a progress report”, *Studia Patristica* 18 (1990): 365-370; “Justification in sixteenth-century patristics”, *Auctoritas Patrum* (Mainz: Verlag Phillipp von Zabern, 1993), p. 69-93; *John Calvin: student of the church Fathers* (Grand Rapids: Baker, 1999).
- 13 John Ayre, org., *Works of John Jewel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1845-1850), 4:1173-74.
- 14 Rice. *Saint Jerome in the Renaissance*, p. 3.
- 15 John Colet. *An exposition of St. Paul's First Epistle to the Corinthians*, org. J. H. Lupton (Ridgewood, N.J.: Gregg Press, 1965), p. 110-111, 238-239. Veja Werner Schwarz. *Principles and problems of biblical translation: some Reformation controversies and their background* (Cambridge: Cambridge University Press, 1955), p. 113.
- 16 A ideia de “espolar os egípcios” foi transmitida a Agostinho por Orígenes (PG 11.88-89). Agostinho se refere ao uso pelos filhos de Israel do espólio do Egito nos adornos do templo em *Sobre a doutrina cristã* 2.40.61.
- 17 Veja Jaroslav Pelikan, *The Reformation of the Bible/The Bible of the Reformation* (New Haven: Yale University Press, 1996), p. 3.
- 18 A respeito do conhecimento de Erasmo do hebraico, veja Erika Rummel, “The textual and hermeneutic work of Desiderius Erasmus of Rotterdam”, em *Hebrew Bible/Old Testament: the history of*

its interpretation, vol. 2: *From the Renaissance to the Enlightenment*, org. Magne Saebo (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), 219-221. Quanto a “beliscar” [“nibbled”], see LB 5, 78C-79A.

19 Veja a observação de Michael J. Heath a respeito do comentário de Erasmo sobre o salmo 2: “A preferência forçada de Erasmo pelo efeito retórico acima da exatidão textual, que chocou alguns críticos contemporâneos, levou-o a concluir, com um toque de desafio, que as versões grega e latina dos salmos forneciam todas as informações e, especialmente, toda a inspiração necessária à exegese. Isso também o tornou indiferente ao próprio hebraico; considerando os diferentes significados da palavra *bar* (um filho? pureza? trigo?) em siríaco e hebraico, ele elimina a distinção com um trocadilho: ‘Não há necessidade de quebrar a cabeça com as complexidades dessas línguas bárbaras’. Essa é a única contribuição à discussão erudita de Jerônimo sobre o salmo 2.12”. Michael J. Heath, “Erasmus and the Psalms”, em *The Bible and the Renaissance: essays on biblical commentary and translation in the fifteenth and sixteenth centuries*, org. Richard Griffiths (Aldershot: Ashgate, 2001), p. 38-39.

20 *Ibid.*, p. 220. Sobre a questão sobre se ou em que medida Erasmo apresentava traços de antisemitismo, veja Shimon Markish. *Erasmus and the Jews* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), e especialmente a réplica de Arthur A. Cohen, publicada no mesmo volume. Heiko A. Oberman coloca as opiniões de Erasmo no contexto mais amplo das atitudes da Reforma em relação aos judeus, em *The roots of anti-semitism* (Filadélfia: Fortress, 1981). Veja também Erika Rummel, “Humanists, jews and judaism”, em *Jews, Judaism and the Reformation in sixteenth-century Germany*, org. Dean Phillip Bell e Stephen G. Burnett (Leiden: Brill, 2006), p. 3-32. Roland H. Bainton vai longe demais quando declara que “Erasmo não teria achado difícil ser um marcionita” (Roland H. Bainton, *Erasmus of Christendom* [Nova York: Scribner, 1969], p. 143). Em seu tratado de 1533, *De sancienda ecclesiae Concordia* (“Sobre a restauração da unidade da igreja”), Erasmo denuncia violentamente os “maniqueus” por sua crença parecida com a dos marcionitas de que todo o Antigo Testamento deve ser rejeitado como “algo transmitido não por Deus, mas pelo príncipe das trevas”. Veja Raymond Himelick, trad., *Erasmus and the Seamless Coat of Jesus* (Lafayette: Purdue University Press, 1971), p. 13.

21 Veja Johann Huizinga. *Erasmus and the age of Reformation* (Nova York: Harper & Row, 1924), p. 57.

22 EE 3:117 (no 694); CWE 5:167.

23 Bainton, *Erasmus*, p. 134.

24 Erika Rummel catalogou algumas dessas controvérsias e descreveu a resposta de Erasmo em *Erasmus's annotations on the New Testament from philologist to theologian* (Toronto: University of Toronto Press, 1986). Veja também Jerry H. Bentley, *Humanists and Holy Writ: New Testament scholarship in the Renaissance* (Princeton: Princeton University Press, 1983), p. 112-193.

25 John C. Olin, org., *Christian humanism and the Reformation* (Nova York: Fordham University Press, 1987), p. 101.

26 H. J. De Jonge, “*Novum Testamentum a Nobis Versum*: the essence of Erasmus's edition of the New Testament”. *Journal of Theological Studies* 35 (1984): 394-413.

27 Bainton. *Erasmus*, p. 141.

28 John C. Olin. *Humanism and the Reformation* (Nova York: Harper & Row, 1965), p. 108.

29 CWE 5:196; EE 3:138 (no 710).

30 LB 7, 192E. Citado por Roland H. Bainton, “The Paraphrases of Erasmus”, *ARG* 57 (1966): 72.

31 Sobre Parr, veja Janel Mueller, “Katherine Parr”, *OER* 3:221-222.

32 *Ibid.*, p. 335.

33 Citado in John Craig, “Forming a protestant consciousness? Erasmus' *Paraphases* in English

parishes, 1547-1666”, em *Holy Scripture speaks: the production and reception of Erasmus’ Paraphrases on the New Testament*, org. Hilmar M. Pabel e Mark Vessey (Toronto: University of Toronto Press, 2002), p. 320.

34 CWE 10:464; EE 5:609 (no 1528): *Ego posui ouum gallinaceum, Lutherus exclusit pullum longe dissimillimum.*

35 Sobre “The divine mill”, veja Andrew Pettegree, *Reformation in the culture of persuasion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p. 111-117.

36 Heiko A. Oberman inclui um capítulo sobre Erasmo em *Forerunners of the Reformation* (Filadélfia: Fortress, 1966). Oberman defende o conceito do precursor da Reforma como “um recurso válido e indispensável para a interpretação histórica”, mas qualifica o conceito de três modos importantes: (1) os precursores têm conexões causativas, mas não explanatórias com a Reforma; (2) o conceito de precursor deve ser ampliado para além de Lutero e da doutrina da justificação pela fé, para incluir figuras como Zuínglio, Bucer e reformadores posteriores; (3) os programas de reforma dos precursores anteriores à Reforma têm efeitos múltiplos tanto na Reforma protestante quanto na Reforma católica.

37 Wilhelm Pauck, org., *Luther: lectures on Romans* (Filadélfia: Westminster Press, 1961), p. 419.

38 Albert Rabil Jr., *Erasmus and the New Testament: the mind of a Christian humanist* (San Antonio: Trinity University Press, 1972), p. 178-179.

39 LW 31:83.

40 LW 48:66.

41 WA 1/1 525:24-27. Citado in Rummel, *Erasmus’s annotations*, 153.

42 *Ibid.*, 152.

43 CWE 8:78; EE 4:371 (no 1.155). *Ego huius fabulae spectator esse malim quam histrio*. Essa carta foi endereçada a Reuchlin em 1520.

44 EE 3:516-519, 605-607 (nos. 933 e 980); CWE 6:281-283, 391-393.

45 WA, Br 1, 90, 15; LW 48:40.

46 CWE 12:326; EE 6:399 (no 1.743). Um desses volumes foi escrito por Noel Beda, oponente do novo curso de estudos trilingue em Paris e *bête noir* de Erasmo.

47 CWE 8:120-121; EE 4:410 (no 1.167).

48 CWE 27:48.

49 CWE 8:315; EE 4:594-595 (no 1.239): *Non arbitror a Christo nato seculum fuisse hoc maliciosius.*

50 CWE 13:401; EE 7:216-217 (no 1.893): *Perit concordia, charitas, fides, disciplinae, mores, ciuilitas. Quid supersat?*

A Bíblia de quem? Que tradição?



Interpretamos a Escritura (disse ela) de um modo, e eles a interpretam de outro; em quem devo acreditar? E quem julgará?

Devemos crer (disse ele) em Deus, que falou claramente em sua Palavra: e, além do que a Palavra ensina, não devemos crer nem em um nem no outro. A

Palavra de Deus é clara em si mesma e, se surgir alguma obscuridade em algum lugar, o Espírito Santo, que nunca é contrário a si mesmo, a explica mais claramente em outros lugares, de modo que não pode restar dúvida, mas alguns obstinadamente permanecem ignorantes.

Conversa entre John Knox e Maria, rainha dos escoceses (1561)

Há clareza suficiente na Bíblia para iluminar o eleito e obscuridade suficiente para humilhá-lo.¹

Blaise Pascal

*E*m 1588, o ano da Armada Espanhola, William Weston, um inglês nato, educado em Oxford, padre jesuíta, encontrava-se preso no castelo Wisbech, próximo da cidade de Ely, em Fenlands, região de Cambridgeshire. Weston era um zeloso missionário católico na Inglaterra protestante de Elizabeth. Ele podia se orgulhar de alguns êxitos notáveis ao ganhar para a Igreja de Roma vários convertidos da nobreza, incluindo Philip Howard, conde de Arundel. Por causa do seu proselitismo, Weston havia sido preso e colocado em rígido confinamento no castelo Wisbech, juntamente com mais de trinta outros não conformistas católicos. Certo dia, em 1588, quando olhava para fora de sua cela, Weston testemunhou uma notável reunião de crentes puritanos que tinham se reunido num terreno amplo e nivelado dentro dos limites da prisão para uma espécie de conferência bíblica ao ar livre. Durante seus onze anos de prisão, Weston já havia visto esse tipo de coisa antes, e descreveu, com certo divertimento, a cena que

tinha diante de si:

Cada um deles tinha sua própria Bíblia, e laboriosamente viravam as páginas e procuravam as passagens citadas pelos pregadores, discutindo-as entre si para ver se haviam citado de modo objetivo e preciso, e em harmonia com suas doutrinas. Eles também começavam a discutir entre si a respeito do significado de passagens da Escritura – homens, mulheres, rapazes, moças, camponeses, trabalhadores e idiotas – e muito frequentemente isso terminava em violência e murros... Aqui, cerca de mil deles às vezes se reuniam, seus cavalos e animais de carga carregados com uma montanha de Bíblias. Era uma visão desprezível e verdadeiramente lamentável, mas, de alguns modos, era cômica e ridícula para os espectadores.²

Um dos principais argumentos contra tornar a Bíblia disponível na língua comum das pessoas era que isso corroeria a autoridade normativa da igreja e levaria ao tipo de confusão de massa e conflito testemunhado por Weston. Thomas Hobbes nasceu no ano em que Weston fez sua descrição da reunião no castelo Wisbech. Embora Hobbes não fosse um jesuíta – ele era um protestante indiferente inclinado ao ateísmo – ele compartilhava da preocupação de Weston sobre dar acesso ilimitado à Escritura a todos. Em seu famoso livro *Behemoth* (1682), ele defendeu o absolutismo político contra as tendências populistas e libertárias da Renascença e da Reforma. Olhando para trás, para a transformação cultural realizada pela tradução e disseminação da Bíblia no século 16, Hobbes lamentou que, depois que a Bíblia foi traduzida, “todo homem, mais ainda, todo rapaz e toda criada que sabia ler inglês pensava que falava com o Deus Todo-Poderoso e podia entender o que ele dizia, quando liam alguns capítulos por dia uma ou duas vezes”.³

Tem sido sugerido que Henrique VIII permitiu que a Grande Bíblia de 1539 fosse publicada na Inglaterra não porque fosse favorável a que as pessoas comuns tivessem a Escritura em sua língua nativa, mas como uma resposta prudente a uma reforma popular baseada na Bíblia. Nessa visão, Henrique VIII precisava do apoio do emergente movimento protestante para sua afirmação da supremacia real contra o papa, e esse era um modo de conquistá-lo. Isso pode ser suficientemente verdadeiro, mas, em 1545, o rei estava tendo segundas intenções ao dar a Bíblia tão livremente aos leigos. Como Margo Todd explica, a Bíblia “tinha se tornado popular *demais*, desatrelando a interpretação leiga individual numa época que valorizava a conformidade e a hierarquia”.⁴ Dirigindo-se aos líderes do Parlamento, Henrique VIII os advertiu sobre os perigos de uma Bíblia desatrelada e os instruiu a “não disputar e fazer da Escritura uma balastrada e

uma provisão de escárnios contra padres e pregadores (como muitas pessoas faziam). Fico muito triste em saber e ouvir quanto irreverentemente esta preciosíssima joia, a Palavra de Deus, é disputada, rimada, cantada e discutida violentamente em cada bar e taverna, contrário ao seu verdadeiro significado e à sua verdadeira doutrina”⁵ Antes da morte de Henrique VIII, em 1547, as traduções inglesas da Bíblia, inclusive as de William Tyndale e Miles Coverdale, foram mais uma vez reunidas e queimadas na Cruz de São Paulo, em Londres.

Um nariz de cera?

Weston, Hobbes e Henrique VIII pareciam censurar a anarquia exegética que observavam na ampla distribuição da Bíblia entre o povo comum. No entanto, embora o advento da impressão possa ter acelerado as controvérsias sobre a interpretação da Escritura, essas disputas não eram nada novas no século 16. A discussão sobre os textos sagrados é endêmica em qualquer religião que leva a sério um cânon fixo de escritos sagrados: observe, entre muitas outras controvérsias, os debates sobre a ressurreição entre fariseus e saduceus durante o judaísmo do Segundo Templo, ou as diferenças entre sunitas, xiitas e sufistas a respeito da correta interpretação do Corão hoje. Como a fé cristã está tão profundamente ligada à história de Israel, não é de admirar que o papel da lei do Antigo Testamento tenha sido uma questão de grande controvérsia na igreja apostólica. Paulo discutiu esse tema nas suas cartas, mas, como sabemos, seus escritos geravam ainda mais controvérsia. O próprio Novo Testamento afirmava que elas continham “certas coisas difíceis de entender, que os ignorantes e instáveis deturpam, como também deturpam as demais Escrituras, para a própria destruição deles” (2Pe 3.16).

O debate sobre as cartas de Paulo se intensificou no século 2º, quando Marcião considerou-as normativas para os cristãos, com a exclusão de todo o Antigo Testamento e a maioria do restante do Novo. Os gnósticos também recorreram à Escritura. Embora apreciassem seus próprios evangelhos espúrios e as declarações secretas de Jesus, eles também citavam passagens do Antigo e do Novo Testamento, que interpretavam por meio de extrema alegoria para que se encaixassem em seus esquemas pré-concebidos de salvação. Irineu acusou os valentinianos de distorcer a Escritura como alguém que pegou um belo mosaico da imagem de um rei, despedaçou-o e reorganizou as peças na forma de um cão ou de uma raposa. Os vilões, então, colocam diante dos ignorantes essa paródia da aparência genuína para fazê-los pensar que a verdadeira imagem do rei se

assemelha à de um animal de quatro patas. “De modo semelhante”, escreveu Irineu, “essas pessoas juntam fábulas antigas e depois se empenham, afastando violentamente de sua conexão própria palavras, expressões e parábolas sempre que as encontram, para adaptar os oráculos de Deus às suas ficções sem fundamento.”⁶ Tertuliano também desafiou a exegese gnóstica da Bíblia, que alegorizava a historicidade do nascimento, da crucificação e da ressurreição de Jesus. “E, de fato, se tudo são figuras”, perguntou ele, “onde estará aquilo que as figuras representam? Como vocês podem colocar um espelho diante do rosto, se o rosto não existir em lugar nenhum? Mas, na verdade, tudo não são figuras, mas há também declarações literais; nem tudo são sombras, há também os corpos... não foi figurativamente que a Virgem concebeu em seu ventre, nem foi em sentido figurado que ela concebeu o Emanuel, isto é, Jesus, Deus conosco.”⁷ Por meio das obras de Orígenes e de Agostinho, o uso da alegoria se tornou um elemento característico da compreensão cristã da Bíblia na Idade Média, mas as primeiras lutas contra os gnósticos mostraram o perigo de esquemas interpretativos não governados pela regra de fé.

No século 16, os reformadores encontraram outra imagem para mostrar quanto a Bíblia podia ser maleavelmente torcida dessa ou daquela forma para se encaixar nas predileções do intérprete – um nariz de cera. Essa imagem remonta ao século 12, quando Alan de Lille se referiu a “autoridades” rivais usadas por teólogos escolásticos para construir um argumento como um *cereus nasus*, um nariz de cera que podia ser mudado de um modo ou de outro para se encaixar no argumento. No alvorecer da Reforma, Johannes Geiler, de Kaisersberg, um famoso pregador da catedral de Estrasburgo, aplicou a imagem do nariz de cera diretamente à Bíblia.⁸ A primeira Bíblia em alemão tinha sido publicada em 1466, em Estrasburgo, e teve dezessete reimpressões antes da publicação do Novo Testamento alemão de Lutero, em 1522. Geiler se opôs à disseminação da Bíblia em alemão por temer que ela fosse mal interpretada por leigos que não conheciam o latim. Nos debates da Reforma que se seguiram, católicos e protestantes se acusaram mutuamente de abusar das Escrituras, transformando-as num nariz de cera.

O século 16 não foi carente de vívidas imagens verbais. Thomas More lançou uma em 1532, quando comparou o tradutor da Bíblia, William Tyndale, com “uma borboleta caída em uma vara enviscada, que, quanto mais se esforça e se agita, mais depressa fica presa”.⁹ Tyndale não demorou a responder e afirmou que More e todos os papistas fazem da Escritura um “nariz de cera e o torcem dessa e daquela forma até que ela se encaixe”.¹⁰ O estudioso holandês Albert Pighius, o

primeiro teólogo católico a escrever contra as *Institutas* de Calvino, devolveu a acusação. Aos reformadores, ele disse: “A Escritura é como um nariz de cera, que facilmente se sujeita a ser empurrado para trás e para frente, e a ser modelado desse ou daquele modo, como desejarmos”.¹¹ Roger Hutchison, um protestante inglês, citou o comentário de Pighius em 1550, sem se esquecer de responder ao cumprimento, expandindo a imagem com uma metáfora extraída dos esportes. Os católicos, disse ele, “fazem da Escritura um nariz de cera e uma bola de tênis”.¹² Ela ia para a frente e para trás.

Contra Roma

Os reformadores protestantes travavam uma batalha em duas frentes nas suas lutas por uma interpretação correta da Bíblia. Por um lado, negavam que a igreja institucional, sua hierarquia, seus prelados e estudiosos pudessem julgar as Escrituras. Em março de 1542, o deão e o corpo docente de teologia da faculdade de Sorbonne, em Paris, anunciaram uma série de artigos que todos os professores e estudantes de teologia eram obrigados a subscrever sob pena de serem banidos da comunidade. Os artigos prescreviam “o que os doutores e pregadores devem ensinar, e o restante dos fiéis, com toda a igreja, devem crer”. O “antídoto” de Calvino para os artigos de Paris goteja sarcasmo quando ele coloca na boca dos seus oponentes estas palavras: “Embora nossos mestres sejam deficientes em provas da Escritura, eles compensam esse defeito com outra autoridade que têm, a saber, a da igreja, que é equivalente à Escritura, ou até mesmo (segundo os doutores) a ultrapassa em certeza”.¹³

Em 1520, Lutero respondeu a um ataque contra ele feito pelo monge franciscano Augustine Alved, de Leipzig. Ele acusou Alved e seu grupo religioso de fazerem da Escritura “tudo o que querem, como se fosse um nariz de cera para ser empurrado de um lado para o outro”.¹⁴ Eles fizeram isso, afirmou ele, reunindo muitas passagens de modo confuso, quer se encaixem ou não. Se eu seguisse esse procedimento ao interpretar a Bíblia, prosseguiu Lutero, poderia provar pela Bíblia que “a cerveja Rastrum é melhor que o vinho malsávio”.¹⁵ Rastrum era o nome da cerveja local de Leipzig, conhecida por revirar o estômago por causa do seu amargor, enquanto malsávio era um doce vinho grego conhecido hoje como madeira. Um exemplo dessa astúcia exegética foi o esforço que os estudiosos católicos fizeram para estabelecer um paralelo entre o sumo sacerdócio de Arão, no Antigo Testamento, e o ofício do papa na igreja hoje. Ao equiparar os dois, diz Lutero, eles confundem figura e cumprimento. A figura de Arão no Antigo Testamento é física e exterior,

enquanto o cumprimento é espiritual e interior. Argumentando com base na carta aos Hebreus, ele afirmou que foi Cristo, não Pedro ou o papa, quem cumpriu o ofício sacerdotal pré-figurado em Arão. “Deixem que Arão seja apenas Arão no sentido mais simples”, escreveu Lutero, “a menos que o Espírito o interprete num novo sentido literal – como quando São Paulo fez Cristo proceder de Arão para os hebreus (Hb 9.10).”¹⁶

Lutero encontrou outro exemplo de distorção da Escritura por seus oponentes católicos, no modo como a interpretação de Jesus do quinto mandamento no Sermão do Monte era entendida. Jesus tinha deixado claro que “qualquer que olhar para uma mulher com intenção impura, no coração, já adulterou com ela”. Mas o sentido claro dessa passagem (Mt 5.27-28) tinha sido tão torcido que vários intérpretes tinham extraído consequências ridículas em direções opostas. Por um lado, diz Lutero, há “pessoas respeitáveis na Itália hoje” (estaria ele lembrando algumas coisas escandalosas que tinha visto quando visitou Roma como monge, em 1510?) que consideram honrado coabitar com uma prostituta fora do casamento.¹⁷ No extremo oposto desse libertinismo, há legalistas que têm apertado tanto o sentido das palavras de Jesus contra o olhar luxurioso que proibem toda companhia entre homens e mulheres, escondendo-se em monastérios para assim evitar todo contato e associação com o mundo. Mas Jesus não pediu essa segregação. Ele distinguiu entre olhar e desejar e permitiu “falar, rir e ter momentos agradáveis” com todas as mulheres. As palavras de Jesus eram um chamado à castidade feito não apenas a uns poucos, mas a todos os discípulos, que ele esperava que vivessem num mundo real enquanto resistssem às tentações. Para fazer com que seu argumento fosse completamente compreendido, Lutero recitou a famosa declaração da *Vida dos pais*: “Não posso impedir que um pássaro voe sobre a minha cabeça, mas certamente posso impedi-lo de fazer um ninho em meus cabelos ou bicar meu nariz”.¹⁸

Quando notícias da controvérsia a respeito das indulgências chegaram a Roma pela primeira vez, o papa Leão X a desdenhou como um mero “desentendimento de monges”. O mascate de indulgências, Johannes Tetzel, era um dominicano, e o protestante, Martinho Lutero, era agostiniano. O santo padre esperava que toda a questão se resolvesse em pouco tempo, como geralmente acontece com desentendimentos entre ordens rivais. No entanto, quando pediu que o teólogo da corte papal Silvestre Prierias – outro dominicano – respondesse as 95 teses de Lutero, logo ficou claro que o distúrbio em Wittenberg tinha implicações de longo alcance. Em seu *Dialogue concerning the power of the pope* (Diálogo a respeito do poder do papa), Prierias declarou que “aquele que não aceitar a doutrina da Igreja

de Roma e o pontífice de Roma como uma infalível regra infalível de fé, da qual a Sagrada Escritura, também, deriva sua força e sua autoridade, é um herege”.¹⁹ A afirmação de Prierias sobre a infalibilidade papal insultou os entendimentos conciliares de autoridade e antecipou o dogma da primazia e da infalibilidade papal no Concílio Vaticano Primeiro, em 1870. Prierias deixou claro que o papa era infalível não em razão de sua santidade pessoal, mas sempre que tomava uma decisão como papa. Mas ele também argumentou que essa autoridade incluía não apenas assuntos doutrinários, mas também questões de fé e moral, como o uso de indulgências.

Nesse ponto, Lutero ainda não tinha rejeitado o ofício do papado e ainda falava com respeito do papa Leão X, referindo-se a ele como um pastor mal aconselhado que precisava de conselheiros mais bem informados. Porém, sua resposta a Prierias indicou que a batalha da Reforma seria definida como um debate entre a Escritura, de um lado, e a tradição como interpretada pelo papa, de outro. Lutero respondeu aos argumentos de Prierias em favor da infalibilidade papal citando duas passagens paulinas que se tornaram centrais nos argumentos protestantes contra Roma: “Julgai todas as coisas, retende o que é bom” (1Ts 5.21); “Mas, ainda que nós ou mesmo um anjo vindo do céu vos pregue evangelho que vá além do que vos temos pregado, seja anátema” (Gl 1.8). Entretanto, longe de se apoiar “somente na Escritura” para defender a supremacia da Bíblia, Lutero também citou um decreto papal anterior, do papa Clemente V, regulamentando a prática de indulgências. E, para completar, apresentou uma referência da igreja primitiva, uma carta de Agostinho a Jerônimo afirmando a primazia da Escritura sobre todos os outros escritos, pois somente os autores inspirados da Bíblia tinham sido preservados de todo erro. Assim, desde o início, a controvérsia com Roma não era simplesmente uma questão de Escritura *versus* tradição. Lutero estava argumentando contra a tradição partindo da tradição, ou melhor, estava argumentando a partir de uma tradição mais superficial para uma mais profunda, a saber, a tradição que afirmava a supremacia da Escritura sobre todas as outras decisões e documentos eclesiásticos.

Em outubro de 1518, Lutero foi chamado a Augsburg, onde se encontrou com outro teólogo dominicano, Thomas de Vio, mais conhecido pela História como cardeal Cajetan. Este, falando em nome do papa, exigiu que Lutero se retratasse. Lutero, mais tarde, lembrou-se desse encontro como o ponto crítico que o levou ao seu rompimento final com Roma. Se Cajetan o tivesse deixado falar, lembrou-se ele mais tarde, se tivesse se mostrado disposto a considerar a prova escriturística, e não simplesmente exigir obediência cega à ordem papal, as coisas

poderiam ter sido diferentes. Mas em Augsburg, Lutero não conseguiu dizer aquelas seis letras, *revoco* “abjuro”. Todos esperavam que Lutero fosse preso depois do seu encontro com Cajetan. No entanto, Lutero era o reformador que escapava por um triz. Sob a proteção da noite, com as estrelas como seu abrigo, ele fugiu da cidade num cavalo sem cela.

Para Lutero, a estrada de Augsburg a Worms passava por Leipzig, onde, em 1519, ele foi “apertado” por Johann Eck a admitir que não somente os papas, do passado e do presente, podiam cair em erro, mas também os concílios gerais da igreja podiam errar e erraram. A condenação de John Hus no Concílio de Constança, em 1415, foi um caso citado. Eck declarou Lutero um pagão e publicano por aliar-se a um herege condenado e por repudiar a autoridade de concílios gerais, bem como a do papa. Lutero respondeu que a Palavra de Deus está acima de todas as palavras humanas. Um simples leigo, disse ele, armado com a Escritura, devia ser crido acima do papa ou de um concílio sem ela. Em seu tratado sobre o *Babylonian captivity of the church* (O cativeiro babilônico da igreja; 1520), Lutero afirmou esse princípio negativamente: “O que é afirmado sem a Escritura ou sem revelação provada pode ser mantido como opinião, mas não precisa ser crido”.²⁰

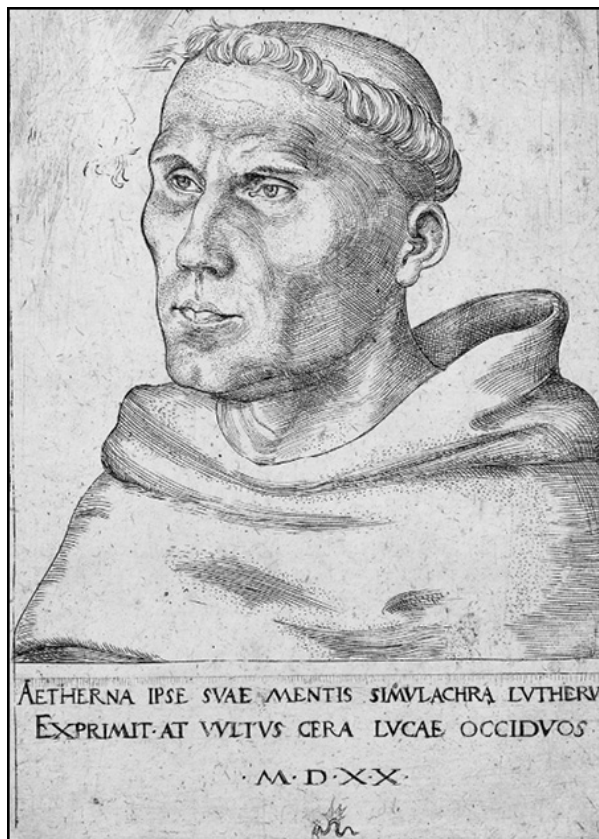


Figura 4.1. Lutero aos 37 anos, retratado por Lucas Cranach, o Velho (1520). Lutero aparece aqui como um monge agostiniano com hábito e tonsura.

Na Dieta de Worms, em 1521, Lutero foi confrontado pelas mais altas autoridades eclesiásticas e temporais do mundo cristão. Ele disse as famosas palavras: “Minha consciência é cativa da Palavra de Deus”. Nas modernas descrições dessa cena, Lutero emerge como o defensor da interpretação particular, da liberdade de consciência e do individualismo moderno. No entanto, esse estereótipo popular de Lutero não se sustenta diante de um exame. Pois como entendemos essa observação conclusiva na *Disputation against scholastic theology* (Disputa contra a teologia escolástica; 1517), repetida em outros contextos: “Em tudo que eu quis dizer, creio que não dissemos nada que não esteja em harmonia com a Igreja Católica e os mestres da igreja”?²¹ De fato, ao fazer sua surpreendente declaração em Leipzig, Lutero não estava dizendo nada novo. Escrevendo quase um século antes, Nicholas de Tudeschis (d. 1445), arcebispo de Palermo, fez uma afirmação semelhante: “Em questões de fé, uma pessoa armada com as melhores razões e autoridades do Antigo e do Novo Testamento é preferível até mesmo ao

papa”.²² Ainda antes, Henry de Ghent (d. 1293), ao comentar as *Sentences* de Pedro Lombardo, fez a pergunta: se a Escritura e a igreja estiverem em contradição, qual deve ser crida? Em sua separação hipotética, Henry colocou-se ao lado da Escritura contra a comunidade que “parece ser a igreja”. A verdadeira igreja, ele afirmou, pode ser encontrada “em muito poucas pessoas”.²³

Durante o multipapado do Grande Cisma, a ideia de igreja remanescente emergiu como um grande tema na eclesiologia do fim do período medieval. A Virgem Maria era vista como o arquétipo dessa igreja remanescente: somente sua fidelidade manteve a fé católica intacta durante a paixão de Cristo na cruz. Quando todos os discípulos, incluindo Pedro, fugiram com medo, Maria permaneceu fiel a Cristo e sua Palavra. Sua fidelidade sob a cruz mostrou que a verdadeira fé podia ser preservada em um só indivíduo, e, assim, Maria tornou-se a mãe da (verdadeira remanescente) igreja.

Os primeiros reformadores mantiveram um grau de devoção mariana mais forte que seus seguidores; até mesmo Zuínglio defendeu o uso da “ave-maria” e Calvino se referiu a Maria como a “despenseira da graça”.²⁴ Mas foi a submissão de Maria à Palavra de Deus e sua fidelidade a ela *contra mundum* que reforçaram o próprio compromisso deles com a primazia da Escritura. Somente assim podemos entender o apelo de Lutero ao “simples leigo” em Leipzig ou seu audacioso resumo dos acontecimentos de 1521: “Em Worms, eu era a igreja!” – uma observação que deve ter soado como provocação para os católicos, assim como “Eu sou a tradição”, de Pio IX, soa provocativo para os protestantes.

Insurgentes radicais

Se os principais reformadores achavam que seus oponentes católicos eram culpados de distorcer a Escritura para fortalecer instituições pós-bíblicas, como o monasticismo e o papado, isso não foi muito antes de seus próprios seguidores radicalizados se referirem a Lutero como o papa de Wittenberg e a Genebra como a Roma protestante. Os primeiros tremores da Reforma radical aconteceram em Wittenberg, sob a direção do colega sênior de Lutero, Andreas Rudolff Bodenstein von Karlstadt. Se o nome soa pretensioso, assim era ele. Ele possuía três doutorados, um em direito civil, um em lei canônica (ambos obtidos em Roma) e um em teologia. Instruído em teologia tomística, era habilitado em grego e hebraico, bem como em latim. Presidiu a cerimônia na qual o doutorado de Lutero foi conferido em 1512, e tinha sido designado o principal debatedor contra Eck em Leipzig, quando seu substituto, Lutero, roubou a cena (a carruagem cheia de livros de Karlstadt havia quebrado no caminho para Leipzig, um presságio das

coisas ruins que estavam por vir).

Seu conflito direto com Lutero começou quando Lutero estava no castelo de Wartburg para sua própria segurança. Com base na implementação social do princípio de *sola scriptura*, Karlstadt anunciou uma “Nova ordem para a cidade de Wittenberg”. Em rápida sucessão, várias mudanças revolucionárias aconteceram: as imagens das igrejas foram quebradas; a primeira “comunhão protestante” foi celebrada quando Karlstadt, sem túnica, apresentou-se diante da congregação e distribuiu pão e vinho aos comungantes sem requerer confissão anterior ao sacerdote; a intercessão de Maria e a veneração dos santos foram condenadas; os votos monásticos, incluindo o de celibato, foram repudiados como sem valor. Três anos antes de Lutero se casar com a ex-freira Katarina Von Bora, Karlstadt se casou com Anna Von Mochau, de 16 anos, filha de um nobre pobre. Para justificar suas ousadas ações, Karlstadt recorreu não somente à palavra legível (a Bíblia), à palavra audível (a pregação), mas especialmente à palavra interior do Espírito. A transformação pneumática de Karlstadt o levou nitidamente a separar a Palavra do Espírito na experiência do crente. Cristo, ele disse, havia chamado pescadores iletrados para confundir os sábios e poderosos nos dias dos apóstolos e deu o mesmo Espírito aos seus verdadeiros seguidores hoje.

Não devemos ser comparados com os apóstolos? Pedro não diz a Cornélio que havia recebido o mesmo Espírito que eles? Em quê Paulo diz que devemos ser seus imitadores? Cristo não nos prometeu seu Espírito, quando o prometeu aos apóstolos? Somente o Espírito nos leva ao reconhecimento das palavras de Deus. Portanto, segue-se que aqueles que não ouvem o que o Espírito diz não entendem as palavras de Deus e não são cristãos.²⁵

Como se revelou, Wittenberg não era grande o suficiente para conter tanto o Lutero saturado de Bíblia quanto o Karlstadt ungido pelo Espírito. “Brüder Andreas”, como passou a se chamar, saiu de Wittenberg e aceitou uma incumbência pastoral na igreja da vila de Orlamünde, onde empurrou a Reforma para uma direção ainda mais radical. Recusou-se a batizar crianças, inclusive dois filhos seus, ambos os quais morreram sem o benefício do sacramento tradicional, para desalento de sua jovem esposa. Ele também negou a presença real de Cristo na Ceia do Senhor, reconstruindo-a como um culto de recordação. Em seu período em Orlamünde, Karlstadt até mesmo renunciou à sua posição e à sua linhagem acadêmica. Lutero se lembrava de como Karlstadt chegou se gabando a Wittenberg, com suas insígnias acadêmicas de seu duplo doutorado em Roma. E, então, em vez disso, ele usava as roupas simples de um camponês. Suas renúncias

acadêmicas, porém, tiveram vida curta, pois passou seus últimos anos lecionando hebraico e Antigo Testamento na Universidade de Basileia.²⁶

Karlstadt morreu nos braços de sua esposa, em 1541, mas nem todos os líderes da Reforma radical tiveram a mesma sorte. Thomas Müntzer, o agitado pregador do apocalipse, foi morto durante a Guerra dos Camponeses e seu corpo foi estripado e esquartejado. Melchior Hoffman, um peleiro transformado em vidente, predisse o fim do mundo em 1533, mas esse foi o ano em que ele foi preso em Estrasburgo. Ele permaneceu atrás das grades por dez anos, constantemente ajustando suas profecias sobre o fim dos tempos para justificar o não aparecimento de Jesus. Ele morreu ali em 1543, ainda esperando a segunda vinda. Balthasar Hubmaier, o mais instruído dos líderes anabatistas, foi torturado e queimado na estaca em 1528; sua esposa foi afogada no rio Danúbio.

Ao comentar 1João 2.19, “eles saíram de nosso meio; entretanto, não eram dos nossos”, Lutero lembrou seus debates com Karlstadt e Müntzer, os “velhacos” que tinham vindo com um novo evangelho. “Refleti muitas vezes”, disse ele, “se teria sido melhor manter o papado a ver tantos distúrbios. Mas é melhor resgatar alguns das presas do diabo do que todos perecerem.”²⁷ Lutero certa vez reclamou que Karlstadt parecia que tinha engolido o Espírito Santo com penas e tudo! Mas seu problema não era tanto com o apelo dos radicais ao Espírito, mas com a separação que os radicais faziam entre o Espírito e aquilo que Calvino chamava de “meios ou auxílios externos pelos quais Deus nos convida à sociedade de Cristo” (*Institutas*, 4.1.1). Enquanto estava à mesa com seus alunos, Lutero certa vez disse: *sola experientia facit theologum*, “Só a experiência faz um teólogo”. O contexto em que isso aconteceu salienta que Lutero não estava usando a experiência como uma categoria independente da percepção humana. Ele estava se referindo, em vez disso, à experiência com as Escrituras.²⁸ “A Escritura não é entendida a menos que seja levada para casa, isto é, vivenciada.”²⁹ O que Karlstadt e outros críticos radicais consideravam uma preocupação de Lutero com a letra mortal da Escritura (seu incessante tagarelar “Blábláblá, Bíblia”), o reformador via como um meio essencial do ministério de doação de vida do Espírito. Palavra e Espírito formavam um conjunto inseparável.

Pois quando vocês perguntam a eles como alguém obtém esse Espírito elevado, eles não apontam para o evangelho externo, mas sobem para uma nuvem e dizem: “Ah!, vocês devem ter a experiência de esperar e, de repente, simples assim, Deus falará com vocês...” Com as próprias palavras “Espírito, Espírito, Espírito”, [o diabo] remove a própria ponte pela qual o Espírito pode ir até vocês, a saber, as ordenanças externas de Deus, como o sinal físico do batismo e a Palavra de Deus pregada e [ele]

não ensina como o Espírito vem até vocês, mas como vocês vão até o Espírito, de modo que vocês podem viajar para o céu, por mais alto que seja, e cavalgar sobre o vento.³⁰

Escritura e tradição

À luz de sua batalha em duas frentes contra a elevação católica da igreja acima da Bíblia e o distanciamento radical da Palavra do Espírito, os principais reformadores foram forçados a esclarecer sua compreensão da relação entre Escritura e tradição.³¹ O princípio de *sola scriptura* é encontrado em todas as confissões clássicas da Reforma, mas em nenhum lugar é afirmado mais claramente do que no solene Protesto (do qual deriva a palavra *protestante*) feito em favor da causa evangélica na Dieta de Spira, em 1529:

Não há, afirmamos, pregação ou doutrina segura senão aquela que permanece pela Palavra de Deus. De acordo com o mandamento de Deus, nenhuma outra doutrina deve ser pregada. Cada passagem da santa e divina Escritura deve ser elucidada e explicada por outras passagens. Esse santo livro é, em todas as coisas, necessário ao cristão; ele brilha claramente com sua própria luz e é encontrado para iluminar as trevas. Estamos determinados, pela graça e com o auxílio de Deus, a permanecer somente na Palavra de Deus, o santo evangelho contido nos livros bíblicos do Antigo e do Novo Testamento. Somente essa Palavra deve ser pregada, e nada que seja contrário a ela. Ela é a única verdade. Ela é a regra segura de toda doutrina e conduta cristãs. Ela nunca nos desaponta nem nos engana. Todo aquele que edifica e permanece sobre esse fundamento permanecerá firme contra as portas do inferno, enquanto todas as adições e vaidades meramente humanas levantadas contra ela cairão diante da presença de Deus.³²

Com esse forte comprometimento com a autoridade da Palavra de Deus escrita, como os reformadores ainda podiam alegar que eram parte contínua da tradição católica, aliás, seus legítimos portadores? Para responder a essa pergunta, é necessário ver como a Bíblia funcionava como princípio crítico no pensamento dos reformadores. Eles quase sempre usavam a palavra *tradição* no plural para se referir àquelas “tradições humanas instituídas para aplacar a Deus, para merecer graça e fazer satisfação pelos pecados”, como diz a Confissão de Augsburgo.³³ Zuínglio foi mais radical do que Lutero em suas podas litúrgicas, tendo eliminado dias santos, incenso, queima de velas, aspersão de água benta, arte eclesiástica e instrumentos musicais – “todo [esse] monte de lixo de cerimônias” e “miscelânea de ordenações humanas” que não representavam nada, senão uma “grande tolice”.³⁴ Em ambos os casos, porém, o uso majoritário de *traditiones* refere-se a

práticas e atos específicos tidos como desvios ou distorções da verdadeira adoração e da piedade saudável. Essa atitude negativa em relação à tradição ecoava as palavras muito citadas de Jesus em Marcos 7.8: “Negligenciando o mandamento de Deus, guardais a tradição dos homens”.

A crítica protestante às “tradições humanas” foi severa em vários pontos, mas isso não significa a rejeição completa de tudo o que veio antes que o martelo de Lutero fosse usado em Wittenberg em 31 de outubro de 1517. De fato, o apelo da Reforma à Bíblia implicava a conexão intrínseca entre Escritura e tradição num sentido genuinamente evangélico. Isso era visto de inúmeras formas nos escritos dos reformadores. Aqui mencionaremos apenas três: sua noção de continuidade com a igreja dos séculos precedentes; sua aceitação da ortodoxia ecumênica da igreja primitiva; e seu desejo de ler a Bíblia em diálogo com a tradição exegética da igreja.

Continuidade eclesiástica. Em seus esforços para restaurar o que um notável puritano de uma época posterior chamou de “a antiga e linda face gloriosa do cristianismo”, muitos dos reformadores espiritualistas e radicais denunciaram inteiramente a tradição católica.³⁵ Kaspar Schwenckfeld estava entre os mais radicais desse tipo. Ele proibia o batismo com água, declarou uma moratória sobre a Ceia do Senhor e anunciou que a verdadeira igreja não devia mais ser encontrada na terra, mas tinha subido ao céu em 1530.³⁶ Ao escrever sobre os erros de Schwenckfeld e outros radicais, Lutero declarou: “Não agimos tão fanaticamente quanto os espíritos sectários. Não rejeitamos tudo o que está sob o domínio do papa. Isso porque, se fizéssemos isso, estaríamos também rejeitando a igreja cristã... Muitos bons cristãos, ou melhor, todos os bons cristãos, foram encontrados no papado e dali vieram para nós”.³⁷ Em seu comentário de 1535 sobre Gálatas, Lutero descreveu a natureza dessa “vinda”. Embora a Igreja de Roma esteja horivelmente deformada, disse Lutero, ela ainda é santa porque mantém o batismo, a eucaristia, “a voz e o texto do evangelho, as sagradas Escrituras, os ministérios, o nome de Cristo e o nome de Deus... o tesouro ainda está lá”.³⁸ Calvino, também, desejava estender a palavra *igreja* às congregações locais em obediência a Roma, desde que o evangelho pudesse ser discernido na pregação das Escrituras e na celebração da Ceia do Senhor. Assim, os reformadores afirmaram a tradição da Palavra viva e criam que podiam discerni-la, ainda que com dificuldade, até mesmo dentro da contemporânea Igreja de Roma.

Ortodoxia ecumênica. Os reformadores protestantes aceitavam o consenso trinitariano e cristológico da igreja primitiva, como expresso nos decretos dos

quatro primeiros concílios ecumênicos (Niceia, 325; Constantinopla I, 381; Éfeso, 431; Calcedônia, 451). Eles entendiam essas declarações clássicas da doutrina cristã como necessárias ao ensino da Escritura e coerentes com ele. Significativamente, quando os protestantes começaram a publicar suas próprias confissões evangélicas, eles, por assim dizer, não começaram do zero novamente, com novas afirmações e reflexões originais sobre a pessoa de Cristo e a realidade da Trindade. Em vez disso aceitaram o Credo Apostólico, o Credo Niceno e o Credo Atanasiano “como a fé cristã unânime e católica”, empenhando-se em sustentar a doutrina expressa nesses padrões históricos enquanto rejeitavam “todas as heresias e ensinos que foram introduzidos na igreja de Deus contrários a eles”.³⁹

Essa abordagem era verdadeira não apenas a respeito de luteranos e calvinistas, mas também a respeito de congregacionais e batistas, que pertenciam à tradição reformada mais ampla. Assim, em 1679, muito antes de adotarem o lema “não credos, mas a Bíblia”, os batistas ingleses publicaram uma confissão de fé em que reimprimiam *en toto* os três credos históricos e os recomendavam como algo que “devia ser recebido e crido”.

Pois cremos que podem ser provados pela autoridade indubitável da Sagrada Escritura e são necessários para todos os cristãos; e para serem instruídos no conhecimento deles pelos ministros de Cristo, segundo a analogia da fé, registrada nas sagradas Escrituras, sobre a qual esses credos estão baseados e catequeticamente revelados e expostos em todas as famílias cristãs para a edificação dos jovens e idosos, para que sejam um meio de prevenir a heresia na doutrina e na prática, esses credos contêm, de um modo breve, todas as coisas que precisam ser conhecidas, fundamentalmente, para nossa salvação.⁴⁰

Como essa declaração batista mostra, os primeiros concílios e credos foram recebidos como testemunhos e exposições de fé, como resumos precisos da Escritura (“uma palavra abreviada”, para usar a expressão de João Cassiano), não como autoridades independentes ao lado ou suplementares à Bíblia.⁴¹ Conquanto apenas a Escritura continuasse sendo o único padrão pelo qual todas as doutrinas deviam ser entendidas e normatizadas, os credos primitivos não eram meras declarações temporárias que podiam ser usadas ou dispensadas de modo vacilante segundo o capricho de um teólogo ou de uma congregação. Em vez disso, pertenciam ao padrão revelado da verdade cristã, que só podia ser abandonado com grande perigo.⁴²

Nesse sentido, a tradição serviu como um tipo de parapeito de segurança na

estrada de uma perigosa montanha para manter o viajante focado no objetivo de sua jornada, impedindo abruptas calamidades à direita e à esquerda. É suficientemente verdadeiro que os reformadores não se consideravam irrevogavelmente presos à linguagem e às formas de pensamento dos credos e concílios primitivos, como Lutero deixou claro em seus escritos contra Latomus, em 1521: “Mesmo que minha alma odiasse esta palavra, *homoousios*, eu ainda não seria herege se sustentasse o fato definido pelo concílio com base na Escritura”.⁴³ Mas quando Calvino tentou articular a doutrina da Trindade apenas em linguagem bíblica, seus pensamentos foram mal interpretados num modo antitrinitariano. Por isso, ele foi forçado, assim como Atanásio na igreja primitiva, a usar linguagem não bíblica precisamente para ser fiel à mensagem bíblica.⁴⁴

Diálogo exegetico. Em seus comentários sobre a Bíblia, os reformadores do século 16 revelaram estreita familiaridade com a tradição exegetica precedente e a usaram respeitosa e criticamente em suas exposições do texto sagrado. A Bíblia era vista como um livro dado à igreja, reunida e guiada pelo Espírito Santo. Na igreja primitiva, Vicente de Lérins formulou um triplo teste de catolicidade: “O que era crido em toda parte, sempre e por todos”. Esse cânon vicentino, como passou a ser chamado, foi reafirmado por Calvino em sua definição de igreja como

uma sociedade de todos os santos, uma sociedade que, espalhada por todo o mundo e existindo em todas as épocas e unida pela doutrina e pelo Espírito de Cristo, cultiva e observa a unidade da fé e concorda fraternalmente. Com esta igreja negamos que tenhamos qualquer desentendimento. Ou melhor, em vez disso, como a reverenciamos como nossa mãe e desejamos permanecer em seu seio.⁴⁵

Definida desse modo, a igreja visível tinha uma autoridade real, ainda que relativa e subordinada, como Calvino admitia: “Não podemos voar sem asas”.⁴⁶ Era essa autoridade instrumental da igreja que Calvino tinha em mente quando observou que não teria crido na Bíblia a menos que tivesse sido levado a isso pela igreja. George Tavard, um estudioso católico moderno, expressou bem a compreensão protestante da coinerência – embora não a coigualdade – entre Escritura e tradição como “uma descida vertical da Terceira Pessoa sobre os membros da igreja, e uma sucessão horizontal de transmissão carismática pela qual a Palavra é passada adiante”.⁴⁷

A Bíblia é clara?

No cerne da hermenêutica da Reforma está a alegação de que, como os protestantes originais afirmaram em Spira, em 1529, a Bíblia “brilha claramente com sua própria luz”. O que isso poderia significar diante do fato de que a Bíblia está cheia de enigmas intrincados, símbolos misteriosos e ditos obscuros?

A clareza ou perspicuidade da Escritura pressupõe outra afirmação, igualmente contraintuitiva, feita pelos primeiros reformadores: a Escritura é sua própria intérprete, *sacra scriptura sui ipsius interpres*. Essa afirmação surgiu pela primeira vez em 1520, durante as primeiras lutas de Lutero contra o papado.

Diga de uma vez por todas – se puder – segundo qual juiz, segundo qual critério um ponto de discórdia pode ser decidido quando as opiniões de dois dos pais da igreja discordam entre si? Nesse caso, a decisão tem de ser baseada no julgamento da Escritura, o que não pode acontecer se não lhe dermos lugar de honra... Tendo dito isso, a própria sagrada Escritura, por si mesma, na maior medida possível, é fácil de entender, clara e plenamente, sendo sua própria intérprete [*sui ipsius interpres*], de tal modo que submete todas as declarações humanas a teste, julgando e iluminando, como está escrito no salmo 119.130: “A revelação” ou, segundo seu real significado em hebraico: a abertura do portão – “das tuas palavras esclarece e dá entendimento aos simples”. Aí o Espírito claramente aponta para a iluminação [da Escritura] e ensina que esse critério só é dado por meio da Palavra de Deus, como por uma porta aberta ou (como aqueles [escolásticos] dizem) por meio de um primeiro princípio [*principium primum*], do qual devemos partir para chegar à luz e ao conhecimento.⁴⁸

Num nível, a afirmação de que a Escritura interpreta a si mesma não era algo novo no século 16. No livro 2 de seu manual hermenêutico *Sobre a doutrina cristã*, Agostinho havia estabelecido o princípio de que passagens obscuras e duvidosas da Escritura deviam ser entendidas à luz de passagens mais claras e certas.⁴⁹ A ideia de que, na Bíblia, uma passagem mais clara torna conhecida uma passagem mais difícil era um elemento tanto da exegese medieval quanto da reformada. Contudo, os reformadores protestantes a usaram de um modo característico: para apoiar seu argumento em favor da primazia da Escritura contra as alegações do que um estudioso chamou de “positivismo eclesiástico da Igreja romana”.⁵⁰ Na primeira obra de teologia protestante publicada em francês (1529), Guilherme Farel forneceu um bom resumo dessa abordagem:

É necessário discutir e comunicar a Escritura com temor e reverência a Deus, de quem ela fala, examinando-a diligentemente não em pedaços e peças, mas inteiramente, considerando o que vem antes e o que vem depois, e para que finalidade foi escrito, e com que propósito diz o que a Escritura contém, considerando as outras passagens, o que é dito numa passagem mais clara e aberta,

comparando uma passagem da Escritura com outra. Pois ela foi escrita por um e o mesmo Espírito, que fala mais claramente por um que por outro, uma vez que tudo o que a Escritura contém “foi dito pelo Espírito Santo” (2Pe 1.20-21). Disso sucede que uma passagem dá a conhecer a outra.⁵¹

A declaração da clareza inerente à Escritura, porém, envolve mais do que a aplicação de claras regras filológicas à leitura de um texto. Esse é outro modo de dizer que a Bíblia não pode ser “lida como qualquer outro livro”. Ler a Bíblia é encontrar outro numinoso. A Bíblia não se permite ser analisada e domada como um mero artefato literário da Antiguidade. Como disse Calvino, a Bíblia é “algo vivo e cheio de poder oculto que não deixa nada nem ninguém intacto”.⁵² John Rogers, um antigo discípulo de William Tyndale, disse algo semelhante ao bispo Stephen Gardiner antes de ser condenado às chamas de Smithfield durante o reinado de Maria Tudor. Você não pode provar nada pela Escritura, disse Gardiner a Rogers, pois a Escritura é morta sem um expositor vivo. Ao que Rogers respondeu: “Não, a Escritura é viva!”.⁵³ É assim que Lutero diz: o Espírito “não pode ser contido em uma letra, não pode ser escrito com tinta, na pedra ou em livros como a lei pode ser, mas é escrito somente no coração, uma escrita viva do Espírito Santo”.⁵⁴

A Bíblia é sua própria intérprete no sentido de que faz sua própria interpretação: ela interpreta seus leitores. A Bíblia é viva porque, por meio dela, o Espírito convence do pecado, desperta a fé nos crentes e comunica seu significado àqueles que a abordam com humildade e oração. Esse é um modo de ler a Escritura muito diferente do que era predominante nas metodologias crítico-históricas a partir do Iluminismo. Nele, a Bíblia é um objeto de exame desinteressado, algo a ser domado e manuseado, em vez de um discurso do Deus vivo. Lutero tinha suas próprias lutas com a teologia acadêmica aristotélica de sua época, e o modo como admoestava seus colegas estudiosos da Escritura ainda é verdadeiro hoje: “Cabe a nós deixarmos os profetas e apóstolos nos púlpitos dos professores, enquanto nós, abaixo de seus pés, ouvimos o que eles dizem. Não são eles que devem ouvir o que dizemos”.⁵⁵

Lutero também falou da “integridade” ou da “simplicidade” e também da lucidez da Escritura.⁵⁶ Entre 1519 e 1521, Lutero se dedicou a escrever um comentário sobre os salmos. Antes disso ele havia feito preleções sobre os salmos (1513-1516), antes da *Sturm und Drang* (tempestade e ímpeto) da crise da Reforma. Essas novas preleções incorporaram seu conhecimento amadurecido sobre a natureza da Bíblia, da igreja e da vida cristã. Em sua segunda série de conferências sobre os salmos, o entendimento cristocêntrico evangélicocêntrico

de Lutero sobre a justificação pela fé é exposto claramente. Como Lutero diria mais tarde, Jesus Cristo é “o Rei da Escritura que é o preço de minha salvação”.⁵⁷ Jesus Cristo é o Alfa e o Ômega da Bíblia; toda a Escritura deve ser entendida a favor de Cristo, não contra ele. A clara luz de Cristo irradia através do Antigo Testamento tanto quanto do Novo, pois “toda a Escritura tem um sentido claro em termos do evangelho”.⁵⁸ Lutero chegou a esse entendimento, em parte, por meio de seu foco no sentido único da Escritura. No próximo capítulo, examinaremos o envolvimento de Lutero com o tradicional sentido quádruplo da Escritura, mas aqui reconhecemos sua ênfase no sentido único, literal, legítimo, próprio, genuíno, puro, simples e constante da Escritura. Esse é o sentido que “faz com que Cristo seja claramente compreendido” e manifesta a clara mensagem da Bíblia da salvação a todos, independentemente de posição social ou conhecimento acadêmico. Por essa razão, Lutero pode dizer que “até a humilde criada, ou melhor, uma criança de 9 anos, se tiver fé”, pode entender a Bíblia.⁵⁹ A Bíblia devia ser disponibilizada às pessoas comuns porque sua mensagem básica era clara e objetiva para todos verem e lerem.

O debate sobre a clareza da Bíblia foi levado a um novo nível na troca de correspondências entre Erasmo e Lutero a respeito do cativo da vontade. Na cláusula inicial, Erasmo afirmou que Lutero fazia afirmações demais ignorando o fato de que Deus tinha deixado muitos assuntos na Escritura velados em segredo. Há muita obscuridade na Bíblia, doutrinas que devemos contemplar em “silêncio místico”, em vez de tentar penetrar com “curiosidade irreverente”. Que doutrinas Erasmo tinha em mente? Todas as que ele menciona estão relacionadas à tradição dogmática da igreja – a divindade e a humanidade de Cristo, a Trindade, a designação da mãe de Jesus como *theotokos*, a mãe de Deus, e a controversa doutrina da predestinação, o assunto em questão em sua disputa com Lutero. Sobre todas essas doutrinas, Erasmo insinua que concordaria com os cétricos, se pudesse fazer isso impunemente, isto é, se a igreja permitisse. Contudo, a respeito de outras questões, Erasmo admite, a Escritura fala muito claramente. Não há necessidade de controvérsia quando a Bíblia fala sobre comportamento e moralidade, quando estabelece “os preceitos do bem viver”.⁶⁰

Lutero respondeu à provocação de Erasmo sobre os cétricos dizendo que o Espírito Santo não é cétrico. Ele também reafirmou a necessidade de afirmações “pois não é a marca de um cristão não ter prazer em afirmações; pelo contrário, um homem deve ter prazer em afirmações ou não será um cristão. E, por afirmação... refiro-me a uma dedicação, afirmação, confissão, sustentação e perseverança invencível e constante”.⁶¹ Quanto à Escritura, Lutero admite que ela

contém muitas passagens que parecem obscuras e difíceis de compreender. Porém, o problema, diz ele, não é com a Bíblia, mas conosco. É nossa cegueira, indolência e pecado que coloca um véu sobre nosso coração e nossa mente e nos impede de entender o claro significado da passagem. Assim como uma pessoa escondida num canto escuro de um beco não deve acusar o sol por brilhar tão claramente à luz do dia, do mesmo modo aqueles que estão cegos para a verdade da Bíblia devem “parar de imputar, com perversidade blasfema, as trevas e a obscuridade de seu próprio coração à totalmente clara Escritura de Deus”.

Pois que coisa ainda mais sublime pode permanecer oculta nas Escrituras agora que o selo foi rompido, a pedra rolou da entrada do sepulcro (Mt 27.66; 28.2) e o supremo mistério foi trazido à vida, a saber, que Cristo, o Filho de Deus, se fez homem, que Deus é três em um, que Cristo sofreu por nós e reinará eternamente? Não são essas coisas conhecidas e cantadas nas estradas e caminhos? Tire Cristo das Escrituras e o que ficará nelas?”⁶²

Posteriormente, no seu tratado contra Erasmo, Lutero faz uma importante distinção entre a clareza externa e a clareza interna da Escritura. A clareza interna é o dom especial do Espírito Santo pela qual o indivíduo cristão é esclarecido. Como Susan Schreiner ressaltou, Lutero foi atraído para a “linguagem empírica, afetiva de interioridade e imediatismo” para descrever a realidade da obra interior do Espírito de autenticar a verdade da Escritura no coração do crente. Assim, Lutero pôde falar de “sentimento”, “degustação”, “adoçamento” ou “experiência” resultantes da obra interior do Espírito Santo.⁶³ No seu comentário anterior sobre o *Magnificat*, Lutero afirmou que ninguém “pode entender corretamente Deus ou sua Palavra a menos que tenha recebido essa compreensão imediatamente do Espírito Santo. Mas ninguém pode recebê-la do Espírito Santo sem vivenciá-la, prová-la e senti-la. Nessa experiência, o Espírito Santo nos instrui como em sua própria escola”.⁶⁴ A ênfase na clareza interna da Escritura tornou-se um importante axioma da exegese reformada. No sermão de Zuínglio sobre “A clareza e a certeza da Palavra de Deus”, originalmente pregado para freiras dominicanas enclausuradas em 1522, o reformador de Zurique falou sobre a “clareza concorrente ou preveniente” da Palavra de Deus que “brilha sobre o entendimento humano” e “o ilumina de tal modo que ele entende e confessa a Palavra e conhece a certeza dela”. Isso é realizado de um “modo atrativo e amável” de modo a trazer a certeza da presença do Salvador.

E o evangelho nos dá uma mensagem, ou resposta, ou segurança certa. Cristo está diante de vocês com os braços abertos, convidando-os e dizendo (Mt 11.28): “Vinde

a mim, todos os que estais cansados e sobrecarregados, e eu vos aliviarei”. Oh!, que notícia feliz, que traz consigo sua própria luz, de modo que saibamos e creiamos que é verdadeira, como foi completamente mostrado acima. Pois aquele que diz isso é a luz do mundo. Ele é o caminho, a verdade e a luz. Em sua Palavra, nunca podemos perder o caminho. Nunca podemos ser enganados, confundidos ou destruídos em sua Palavra. Se vocês pensam que não pode haver certeza ou segurança para a alma, atendem para a certeza da Palavra de Deus.⁶⁵

Calvino ecoa esse mesmo tema no seu ensino sobre o testemunho interior do Espírito Santo. O mesmo Espírito que inspirou os escritores da Escritura há muito tempo está presente onde quer que os crentes hoje abram o texto sagrado para lê-lo e estudá-lo. O Espírito é o vínculo inviolável entre inspiração e iluminação.⁶⁶

Além da clareza interna da Escritura comunicada ao crente pelo Espírito, Lutero defendeu a clareza externa da Escritura. Essa clareza externa, objetiva, estava relacionada ao ministério público da Palavra e era uma grande preocupação dos pregadores e mestres da Escritura. Não menos que a tradição católica, as igrejas da Reforma enfatizavam a necessidade de um ministério bem organizado e um programa de instrução teológica rigoroso para seus pastores e mestres. De fato, os reformadores protestantes foram pioneiros nesse esforço, com a fundação de novas universidades e academias dedicadas ao estudo das línguas bíblicas e da exegese. (O estabelecimento de seminários jesuítas depois do Concílio de Trento fez muito para fechar esse abismo, elevando o nível de preparação para muitos sacerdotes.) Enquanto os reformadores encontravam forte apoio escriturístico para sua doutrina da clareza interior da Bíblia nas palavras de Paulo em 1Coríntios 2.14, “o homem natural não aceita as coisas do Espírito de Deus, porque lhe são loucura; e não pode entendê-las, porque elas se discernem espiritualmente”, encontraram justificativa igualmente atrativa para seu foco na clareza exterior da Escritura no relato de Filipe e o eunuco etíope, em Atos 8.26-38.

“Compreendes o que vens lendo?” Filipe faz ao eunuco a pergunta fundamental da hermenêutica. Ao comentar sobre esse relato em Atos, Calvino oferece três opiniões distintas sobre o modo correto de se ler e entender a Escritura. Primeiro, o estudioso etíope estava lendo o livro de Isaías. Calvino supõe que ele certamente seria capaz de entender muitas coisas que estava lendo no profeta, seu discurso sobre a bondade e o poder de Deus, por exemplo. Mas havia outras coisas escondidas dele, obscuridades que ele podia ter encontrado “a cada dez versículos, aproximadamente”. No entanto, o eunuco não jogou fora o rolo de Isaías em frustração ou desgosto. Ele continuou lendo e ponderando,

muito embora não pudesse penetrar no significado de algumas passagens. Esse é um bom exemplo para nós, diz Calvino. “Não há dúvida de que esse é o modo como devemos ler a Escritura; devemos aceitar zelosamente e com a mente aberta aquelas coisas que são claras e nas quais Deus releva sua mente; mas é apropriado ignorar aquelas coisas que ainda são obscuras para nós, até que uma luz mais clara brilhe.”

Segundo, o investigador etíope revela humildade e modéstia apropriadas quando reconhece precisamente que não é capaz de compreender sozinho os mistérios da passagem que tem à sua frente. Ao tomar essa atitude, o eunuco demonstra ser receptivo ao ensino. *Docilitas*, receptividade ao ensino, é uma das marcas do verdadeiro discípulo de Cristo e esse homem mostrou ser “um dos discípulos de Deus ao ler a Escritura”. Isso está longe da ideia de que alguém pode dominar a Bíblia por um ato da vontade ou pura capacitação acadêmica. Calvino comenta: “Certamente há muito pouca esperança de uma pessoa que é inchada de confiança em suas próprias habilidades provar ser tratável”.

E, finalmente, Calvino usa o exemplo do testemunho de Filipe ao eunuco para defender a importância de intérpretes e mestres na igreja. Devemos fazer uso de todos os auxílios que o Senhor nos deu para a compreensão da Escritura, inclusive comentários escritos e a pregação pública da Palavra. Sim, Calvino reconhece, Deus podia ter dado ao investigador da Etiópia uma revelação direta do significado de Isaías. Afinal, Deus escolheu um anjo para levar Filipe até sua carruagem. Mas, embora o Deus soberano continue sempre livre para agir de modos extraordinários, não devemos menosprezar os meios ordinários que ele deu à igreja por meio da Palavra escrita e dos sacramentos. Nesse caso, o batismo. “Certamente não é recomendação ordinária da pregação externa”, diz Calvino, “que a voz de Deus soe nos lábios de homens, enquanto os anjos ficam em silêncio.”⁶⁷

A clareza da Escritura, então, não elimina a necessidade de estudo e exegese cuidadosa da Bíblia. Isso também não significa que todas as dificuldades são imediatas ou facilmente resolvidas. Mas isso não é razão para negar a Escritura ao povo comum, pois em questões relacionadas ao destino eterno da pessoa, a Bíblia fala claramente para todos lerem e entenderem. Os autores da *Confissão de Westminster*, no século 17, apresentaram esse princípio reformado nestas palavras clássicas:

Nem todas as coisas na Escritura são igualmente claras, nem igualmente claras para todos; mas aquelas coisas que precisam ser conhecidas, cridas e observadas para a salvação são tão claramente expostas e acessíveis em uma ou outra passagem da

Escritura que não só os instruídos, mas também os incultos, no devido uso dos meios ordinários, podem alcançar suficiente entendimento delas.⁶⁸

O prefácio de Cranmer

Encerramos este capítulo onde ele começou, com a tumultuosa Reforma inglesa e as consequências de se colocar a Bíblia nas mãos das pessoas comuns. Treze anos depois que o Novo Testamento de Tyndale (1526) foi contrabandeado do continente para a Inglaterra, o rei Henrique VIII finalmente deu aprovação para a impressão da primeira Bíblia inglesa oficialmente aprovada. A Grande Bíblia, como foi chamada, devia ser colocada em cada igreja local da Inglaterra. A página de rosto mostrava Henrique VIII entregando exemplares da Bíblia para seus dois Thomases, Cranmer e Cromwell. Eles, por sua vez, as distribuíam aos sacerdotes e prelados abaixo deles, até que ela finalmente alcança a multidão de homens e mulheres reunidos no pé da página, todos os quais estão dizendo: “Longa vida ao rei!”. Da boca do rei Henrique saem as palavras de Isaías 55.10-11: “Assim como descem a chuva e a neve dos céus... assim será a palavra que sair da minha boca: não voltará para mim vazia, mas fará o que me apraz e prosperará naquilo para que a designei”. Com as vendas de pré-lançamento garantidas pela coroa, não é de admirar que a primeira edição da Grande Bíblia, em 1539, tenha logo se esgotado. O arcebispo Cranmer, a força motriz por trás da liberação da Bíblia, fez um prefácio para a segunda edição, que foi publicada em abril de 1540.

O prefácio de Cranmer à Grande Bíblia foi tão bem-sucedido que muitas pessoas a chamaram de Bíblia de Cranmer. Mostrando sua destreza patristica, Cranmer citou extensivamente João Crisóstomo e Gregório de Nazianzo em sua defesa da disponibilização da Bíblia na língua materna das pessoas comuns. Crisóstomo havia admoestado as pessoas de sua época a reservarem tempo para a leitura privada da Bíblia em casa e não teve paciência para as muitas desculpas que ouviu.

Que ninguém venha me dizer aquelas vãs palavras, dignas de pesada condenação: “Não consigo sair do palácio de justiça, administro os negócios da cidade, exerço uma profissão, tenho uma esposa, estou criando filhos, tenho a responsabilidade de uma família, sou um homem do mundo; ler a Escritura não é para mim, mas para aqueles que foram separados, que foram acomodados no alto das montanhas, que mantêm continuamente esse modo de vida”. O que estão dizendo? Que ler a Escritura não é para vocês, porque estão cercados por inúmeras responsabilidades? Pelo contrário, é mais para vocês do que para eles... Vocês precisam de mais correção. Sua esposa o provoca, por exemplo, seu filho o ofende, seu servo o deixa irado, seu

inimigo trama contra você, seu amigo o inveja, seu próximo o amaldiçoa, seu colega soldado o faz tropeçar, com frequência um processo o ameaça, a pobreza o incomoda, a perda de sua propriedade lhe causa dor, a prosperidade o deixa orgulhoso, o infortúnio o deprime e muitas causas e compulsões o desencorajam e machucam, a vaidade e o desespero o cercam por todos os lados e uma multidão de projéteis caem em toda parte. Portanto, temos uma necessidade contínua da armadura completa da Escritura.⁶⁹

Como Calvino e outros reformadores, Cranmer recorreu ao exemplo de Filipe e o eunuco etíope em Atos 8. Cranmer encontra no eunuco um exemplo de perseverança na leitura da Escritura. Mesmo quando nenhum Filipe aparece para nos ajudar a entender o que encontramos na passagem, o Espírito Santo “estará pronto e não o deixará em falta se você for diligente”.⁷⁰

Se João Crisóstomo exortou seu povo a ler a Escritura avidamente, Gregório de Nazianzo encorajou seu povo a lê-la cuidadosamente. Nada neste mundo é tão bom que não possa ser usado de modo errado – até mesmo mel em excesso faz a pessoa sentir-se enjoada. Cranmer sabia que estava envolvido num projeto perigoso. Ele previu que haveria “tagarelas desocupados e pessoas que fariam da Escritura de modo inoportuno e fora de toda boa ordem”. Outros, afligidos com coceira na língua, usariam a Bíblia para semear discórdia na comunidade e trazer confusão à igreja. Como Lutero, Cranmer queria se apressar lentamente. Por isso, ele aconselhou seus leitores a abordarem o texto sagrado com espírito reverente e com temor de Deus, a tratar o que é santo de modo santo. Essas precauções foram importantes, mas, com elas no lugar certo, ele abriu as portas para todos entrarem.

Aqui, todos os tipos de pessoa, homens, mulheres, jovens, idosos, cultos, incultos, ricos, pobres, sacerdotes, leigos, senhores, senhoras, oficiais, inquilinos e miseráveis, virgens, esposas, viúvas, advogados, mercadores, artífices, maridos e todos os tipos de pessoa, de qualquer estado ou condição que sejam, podem, neste livro, aprender todas as coisas em que devem crer, o que devem fazer e o que não devem fazer, bem como a respeito do Deus Todo-Poderoso, e também a respeito de si mesmos e de todos os outros. Em resumo, ninguém será inimigo da leitura da Escritura, senão aquele que estiver tão doente que amará não ouvir falar em remédio ou aquele que for tão ignorante que não saberá que a Escritura é o remédio mais salutar.⁷¹

1 David Laing, org., *The works of John Knox* (Edimburgo: Bannatyne Club, 1846-1864), 2:284. A citação de Pascal é do *Fragment* 578, citado in H. F. Stewart. *Pascal's apology for religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1942), p. 190. O texto francês traz: *Il y a assez de clarte pour eclairer les elus et assez d'obscurite pour les humilier*. Blaise Pascal. *Pensées*, org. Leon Brunschvicg (Paris: Hachette, 1897), p. 155.

2 William Weston. *An autobiography from the Jesuit underground*, trad. Philip Caraman (Nova York: Farrar, Straus & Cudahy, 1955), p. 164-165.

3 Thomas Hobbes. *Behemoth, or The long Parliament*, org. Ferdinand Tönnies (Londres: Simpkin, Marshall and Company, 1889), p. 21-22.

4 Margo Todd. "A people's Reformation?", em *Reformation Christianity*, org. Peter Matheson (Mineápolis: Fortress, 2007), p. 73.

5 *Ibid.* Veja Edward Hall. *Henry VIII*, org. C. Whibley (Londres: T. E. e E. C. Jack, 1904), 2:356-357.

6 Irineu. *Contra as heresias* 1.8.1 (ANF 1:326).

7 Tertuliano. *On the resurrection of the flesh* 20 (ANF 3:559).

8 M.-D. Chenu. *La Theologie au douzieme siècle* (Paris: J. Vrin, 1957), p. 361. O comentário de Geiler sobre Kaisersberg (*Die heilige geschrift ist wie ein wachserne nase, man bugt es war man will*) é encontrado em Samuel Berger, *La Bible au XVIe siecle* (Genebra: Slatkine, 1879), p. 32.

9 Thomas More. *Confutation of Tyndale's answer* (Londres, 1532), p. ccxlv. Citado por H. C. Porter, "The nose of wax: Scripture and the Spirit from Erasmus to Milton". *Transactions of the Royal Historical Society* 14 (1964): 155.

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*, p. 156.

13 "Articles agreed upon by the faculty of sacred theology of Paris, with the antidote", em *Selected works of John Calvin: Tracts and Letters*, org. Jules Bonnet (1844; reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1983), 1:71-72.

14 LW 39:81.

15 LW 39:76.

16 LW 39:178.

17 LW 21:84.

18 LW 21:84-88. A declaração da *Vitae patrum* é encontrada em PL ⅴⅴ:ⅴⅴ.

19 Citado por Heiko A. Oberman. *Luther: man between God and the Devil* (New Haven: Yale University Press, 1982), p. 193. Sobre a correspondência entre Lutero e Prierias, veja Scott H. Hendrix. *Luther and the papacy: stages in a Reformation conflict* (Filadélfia: Fortress, 1981), p. 44-52.

20 LW 36:29; WA 6:508: *Nam quod sine scripturis asseritur aut revelatione probata, opinari licet, credi non est necesse*.

21 WA 1:228: *In his nihil dicere volumus nec dixisse nos credimus, quod non sit catholicae ecclesiae et ecclesiasticis doctoribus consentaneum*. LW 32:16. Veja a explicação dessa afirmação in Otto Hermann Pesch. "Luther and the catholic tradition", *Lutheran theological seminary bulletin* (inverno de 1984): 3-24. Em 1519, Lutero alegou que sua negação da inerrância dos concílios gerais estava de acordo com "todos os mestres da Escritura e da lei" (WA, Br1:472).

22 O texto latino é citado in Knut-Wolfgang Nörr. *Kirche und Konzil bei Nicolaus de Tudeschis*

(Panormitanus) (Köln-Graz: Böhlau, 1964), p. 104-106. Veja também Hermann Schuessler. “Sacred doctrine and the authority of Scripture”, em *Reform and authority in the medieval and reformation church*, org. Guy F. Lytle (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1981), p. 55-68.

23 Veja George H. Tavard. *Holy Writ or Holy Church* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1978), p. 22-25. Tavard vê um prenúncio das posições da Reforma na “concepção etérea de igreja. Ela não é necessariamente idêntica à comunidade de crentes. Ela pode ser incorporada num pequeno remanescente de ortodoxia dentro de uma heresia universal”.

24 Veja Timothy George. “Evangelicals and the mother of God”. *First things*, fevereiro de 2007, p. 20-25. Guilherme de Ockham também citou a fidelidade de Maria na crucificação como um exemplo de como a igreja *in extremis* pode ser reduzida a apenas uma pessoa. Ockham. *Dialogus de imperio et pontificia potestate*, 1.5.31-35. Veja John M. Headley. “The Reformation as crisis in the understanding of tradition”, ARG 78 (1987): 5-23.

25 Erich Hertzsch, org., *Karlstadts Schriften aus den Jahren 1523-1525* (Halle: Max Niemeyer, 1956-1967), 2, 17. Citado por Calvin A. Pater, *Karlstadt as the father of the baptist movements* (Toronto: University of Toronto Press, 1984), p. 21.

26 Sobre a experiência de Karlstadt no estudo de hebraico, veja Hans Peter Rüger, “Karlstadt als Hebraist an der Universität zu Wittenberg”, ARG 75 (1984): 297-308. Sobre sua temporada em Basileia, veja Ulrich Bubenheimer, “Andreas Bodenstein von Karlstadt”, OER 1:178-180.

27 LW 30:254.

28 LW 54:7. Oswald Bayer mostra isso em “What is a theologian?”, em *Martin Luther's theology: a contemporary interpretation* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), p. 21-22.

29 WA, TR 3:170: *Die schrift bersteht keiner, sie kome den einem zu haus, id est, experiatur.*

30 WA 18:137: *Wenn man sie aber fragt, wie kompt man denn zu dem selbigen hohen geyst hyneyn? So weysen sie dich nicht auff eusserliche Euangelion sondern ynn schlauraffen land und sagen: Stehe ynn der lang weyle, wie ich gestanden byn, so wirstu es auch erfahren, Da wirt die hymliche stymme komen, und Gott selbst mit dyr reden. Wie er dyr mit den worten geyst, geyst, geyst, das maul auff sperret und doch die weyl, beyde brucken, steg und weg, leyttter und alles umbreysst, dadurch der geyst zu dyr kommen soll, nemlich, die eusserlichen ordnung Gottes ynn der leyplichen tauffe zeychen und muendlichen wort Gottes und will dich leren, nicht wie der geyst zu dyr, sondern wie du zum geyst komen sollt, Das du sollt lernen auff den wolcken faren und auff dem winde reythen.* Citado por E. G. Rupp. “Word and Spirit in the first years of the Reformation”, ARG 49 (1958): 24, e “The Bible in the age of the Reformation”, em *The church's use of the Bible*, org. D. E. Nineham (Londres: SPCK, 1963), p. 79.

31 Para uma discussão completa deste tema, veja Timothy George, “An evangelical reflection on Scripture and tradition”, *Pro Ecclesia* 9 (2000): 184-207.

32 Sobre a Dieta de Spira, veja E. G. Léonard. *A history of Protestantism* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1968), 1:122-128.

33 Philip Schaff, *Creeds of Christendom* (Grand Rapids: Baker, 1977), p. 12.

34 Edward J. Furcha e H. Wayne Pipkin, org. e trad., *Huldrych Zwingli: Writings*, vol. 1: *The defense of the reformed faith*, e vol. 2: *In search of true religion* (Allison Park, Penn.: Pickwick, 1984), 1:70-71, 73; Z 2:86-90.

35 John Owen. *A vindication of the animadversions on Fiat Lux: wherein the principles of the Roman church, as to moderation, unity and truth are examined and sundry important controversies* (1664; reimpressão, Londres: Banner of Truth Trust, 1967), p. 207.

36 Veja George H. Williams, *Radical Reformation* (Kirkville, Mo.: Sixteenth Century Journal Publishers, 1992), p. 428-433.

37 Heiko A. Oberman, *The dawn of the Reformation: essays in late medieval and early Reformation thought* (Edimburgo: T & T Clark, 1986), p. 285. WA 26:146-147.

38 LW 26:24.

39 Extraído dos parágrafos iniciais da Fórmula de Concórdia. Veja T. G. Tappert, org., *The Book of Concord* (Filadélfia: Fortress, 1959), p. 465.

40 Artigo 38 de “The orthodox creed”, em *Baptist confessions, covenants and catechisms*, org. Timothy George e Denise George (Nashville: Broadman & Holman, 1996), p. 120-121.

41 João Cassiano. *On the incarnation of Christ* 6.4 (PL 50:149 A). Citado por George Tavad, “Scripture and tradition”, *Journal of Ecumenical Studies* 5 (1968): 315.

42 Veja a declaração surpreendentemente forte feita pelo teólogo de Princeton Charles Hodge: “Se a Escritura é um livro claro e o Espírito realiza as funções de um mestre a todos os filhos de Deus, segue-se inevitavelmente que eles devem concordar em todas as questões essenciais em sua interpretação da Bíblia. E desse fato segue-se que, se um indivíduo cristão discordar da fé da igreja universal (i.e., do corpo de verdadeiros crentes), isso equivale a discordar da própria Escritura”. *Systematic theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), 1:184.

43 LW 32:244; WA 8:117-118: *Quod si odit anima mea vocem homoousion, et nolim ea uti, non ero haereticus. Quis enim me coget uti, modo rem teneam, quae in Concilio per scripturas definita est?*

44 Veja Calvino, *Institutas*, 1.13.5.

45 John C. Olin, org., *John Calvin and Jacopo Sadoletto: a Reformation debate* (Nova York: Harper/Torchbooks, 1966), p. 61-62.

46 *Ibid.*, p. 77.

47 Tavad, “Scripture and tradition”, p. 318. Sobre este assunto, veja também David C. Steinmetz. “Luther and Calvin on church and tradition”, em *Luther in context* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), p. 85-97.

48 WA 7:97 (*Assertio omnium articulorum*, 1520). Citado in Bayer. *Martin Luther's theology*, p. 74. O princípio de que “a Escritura interpreta a si mesma” também é encontrado em Tomás de Aquino (*Summa theologiae* 1.1.9). Veja Otto Weber, *Foundations of dogmatics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 1:281.

49 Agostinho, *On Christian doctrine*, trad. D. W. Robertson Jr. (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1958), p. 101-117.

50 Eric W. Gritsch. “Introduction to church and ministry”, LW 39:xvi.

51 “William Farel’s summary (1529)”, em *Reformed confessions of the sixteenth and seventeenth centuries*, org., James T. Dennison Jr. (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2008), 1:65. Um facsímile da edição francesa de 1534 foi fornecido por Arthur Piaget, *Sommaire et Briefve Declaration* (Paris: E. Droz, 1935).

52 CNTC 12:51.

53 John Foxe. *Acts and monuments*, org. T. Pratt (Filadélfia: J. & J. L. Gihon, 1813), 6:596.

54 LW 39:182-183.

55 LW 34:284. Veja o comentário de Bayer: “Ninguém que se refira ao ‘princípio escriturístico’ reformado deixará de levar em conta o paradoxo que há nele. Essa Palavra só faz sentido quando entendida como a descrição de um conflito – o conflito que a teologia acadêmica apresentou no tempo de Lutero, ainda presente hoje, e continuará presente no futuro. Quem fala do ‘princípio escriturístico’ só pode fazer isso em crítica radical a um conceito de estudo acadêmico que pressupõe que há um *a priori* puro, eterno” (*Martin Luther's theology*, p. 73-74).

56 LW 32:236.

57 WA 40/1:458. Veja Paul Althaus, *The theology of Martin Luther* (Filadélfia: Fortress, 1966), p. 80.

58 Althaus, *Theology of Martin Luther*, p. 80. Veja também LW 34:112.

59 LW 31:341. Veja B. A. Gerrish, *The old protestantism and the new* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 57. Veja também Siegfried Raeder, “The exegetical and hermeneutical work of Martin Luther”, em *Hebrew Bible/Old Testament: The history of its interpretation*, vol. 2: *From the Renaissance to the Enlightenment*, org. Magne Saebo (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), p. 363-406.

60 E. Gordon Rupp e Philip S. Watson, orgs., *Luther and Erasmus: free will and salvation* (Filadélfia: Westminster Press, 1969), p. 37-40.

61 *Ibid.*, p. 105.

62 *Ibid.*, p. 110.

63 Susan E. Schreiner, “‘The spiritual man judges all things’, Calvin and the exegetical debates about certainty in the Reformation”, em *Biblical interpretation in the Era of the Reformation: essays presented to David C. Steinmetz in honor of his sixtieth birthday*, org. Richard A. Muller e John L. Thompson (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), p. 193.

64 LW 21:299; WA 7:546: *Denn es mag niemant got noch gottes wort recht vorstehen, er habs den on mittel von dem heyligen geyst. Niemant kansz aber von dem heiligenn geist habenn, er erfaresz, vorsuchs und empfinds denn, unnd yn der selben erfahrung leret der heylig geyst alsz ynn seiner eygenen schule.*

65 LCC 24:73, 75, 84.

66 *Institutas* 1.7.1-5. Segundo John Webster, Calvino desenvolveu sua doutrina do testemunho interior do Espírito Santo como “uma substituição pneumatológica para a ideia de aprovação eclesiástica”. *Holy Scripture: a dogmatic sketch* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 62. A relevância contemporânea da doutrina reformada da clareza da Escritura é exposta no excelente artigo de James P. Callahan, “*Claritas Scripturae*: the role of perspicuity in protestant hermeneutics”. *JETS* 39, no 3 (setembro de 1996): 353-372.

67 CNTC 6:243-248.

68 Schaff, *Creeds*, 3:604. Veja também John Leith, *Assembly at Westminster: Reformed theology in the making* (Richmond: John Knox Press, 1973).

69 Cranmer faz nesse ponto uma paráfrase do terceiro sermão de Crisóstomo sobre Lázaro e o homem rico. Veja João Crisóstomo, *On wealth and poverty*, trad. Catherine P. Roth (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1984), p. 58-59.

70 Gerald Bray, org., *Translating the Bible from William Tyndale to King James* (Londres: The Latimer Trust, 2010), p. 84.

71 *Ibid.*, p. 85.

Doutor Martinus



O que mais foi Lutero além de um mestre da igreja cristã a quem dificilmente se pode celebrar de outro modo senão ouvindo-o, ou melhor, ouvindo o que ele mesmo ouviu e, portanto, disse.¹

Karl Barth

*P*or profissão, Lutero era um doutor juramentado da Escritura. Ele foi, é claro, muitas outras coisas também: monge, reformador, pastor, publicista, tradutor, educador, conselheiro, marido, pai, amigo. Mas foi o que um estudioso competentemente chamou de seu *Dokoratsbewusstsein*, seu “doutor consciência”, que formou a obra de sua vida como teólogo da igreja e como estudioso da Bíblia.²

Como Lutero se tornou doutor da Sagrada Escritura? Isso não estava nas cartas desde o começo. Não foi como se Lutero tivesse feito um teste de personalidade e escolhido o melhor caminho para se tornar um professor na universidade. É verdade que Lutero foi um estudante precoce e, por volta de 1509, já tinha recebido quatro graus acadêmicos: seu grau de bacharel e de mestre em artes, da Universidade de Erfurt, antes que tivesse começado o estudo de direito, ao qual, como jovem monge, acrescentou o bacharelado em Bíblia (de Wittenberg) e o grau *sententiarius* (novamente de Erfurt). Este último grau lhe permitiu ensinar sobre os primeiros dois livros de Pedro Lombardo, *Sentences*, o livro-texto teológico-padrão nas universidades medievais, o que ele fez numa série de preleções ministradas de 1509 a 1511.

Nesse ponto, Lutero pode ter sofrido um tipo de esgotamento acadêmico composto por depressão espiritual e sua até então não resolvida busca por um Deus misericordioso. Lutero nunca se esqueceu da conversa que teve com Johann von Staupitz em setembro de 1511, quando os dois se sentaram juntos debaixo de

uma pereira no jardim do Mosteiro Negro, em Wittenberg. Staupitz, seu mentor e superior na ordem agostiniana, orientou-o a completar as exigências para seu doutorado em teologia. Lutero era um monge e tinha feito o voto de obediência. Ele sabia que tinha de fazer o que foi orientado a fazer, mas aparentemente ficou surpreso com essa ordem e protestou imediatamente. Deu quinze razões pelas quais não devia realizar essa árdua tarefa. Em primeiro lugar, isso iria matá-lo; ele estaria morto em três meses, no máximo, disse ele. Staupitz poderia ter observado que Lutero era tolo em apresentar essa justificativa: ele ainda estava na casa dos 20 anos e gozava de vigorosa saúde. Tinha acabado de voltar de Roma, uma viagem cansativa de 1.360 quilômetros, que ele havia feito em quarenta dias, a pé, através dos Alpes. Em vez disso, Staupitz calmamente respondeu que, se Lutero morresse prematuramente, ficaria tudo bem: o Senhor tinha necessidade de vários bons doutores no céu e ele poderia, então, dar conselhos ao Todo-Poderoso. Pela voz de Staupitz, Lutero ouviu o chamado de Deus. Em 1531, lembrando-se desse acontecimento, ele disse:

Contudo eu, Doutor Martinus, fui chamado para esta obra e compelido a me tornar doutor, sem qualquer iniciativa própria, mas por pura obediência. Então tive de aceitar o ofício de doutor e fazer um voto à minha amantíssima Sagrada Escritura de que a pregaria e ensinaria de maneira fiel e pura. Enquanto estava envolvido nesse tipo de ensino, o papado cruzou meu caminho e quis me impedir disso. Quanto isso custou é óbvio a todos, e ainda custará mais. Não serei obstruído.³



Figura 5.1. Johannes Cochlaeus, primeiro biógrafo católico de Lutero, publicou em Leipzig (1529) um ataque contra o reformador, descrevendo-o como um monstro de sete cabeças: Doutor, Martinus, Lutero, Pregador, Fanático, Visitante e Barrabás.

A promoção de Lutero ao doutorado aconteceu em cerimônias solenes na igreja do Castelo de Wittenberg, em 18 e 19 de outubro de 1512. Nessa ocasião, um barrete de lã foi colocado sobre a cabeça de Lutero e um anel de prata de doutor (que ainda existe) foi colocado em seu dedo. Ele foi, então, presenteado com duas Bíblias, uma fechada e a outra aberta. Ele havia sido designado para *lectura in Biblia* para toda a vida na Universidade de Wittenberg, substituindo o próprio Staupitz. Quando os procedimentos acadêmicos terminaram, a verdadeira festa começou. O sino da cidade tocou e Lutero foi carregado pelas ruas da cidade pelos seus colegas estudantes, de modo muito parecido como um herói local de futebol é celebrado hoje nos campos de uma faculdade ou numa cidade pequena.⁴

Quando a festa terminou, Lutero foi oficialmente eleito como membro do corpo docente de teologia e começou o sério trabalho de preparar suas preleções sobre os salmos (1513-1515), que foram seguidas, por sua vez, por Romanos

(1515-1516), Gálatas (1516-1517), Hebreus (1517) e novamente os salmos (1518-1519). Durante esses anos, Lutero passou de um monge desconhecido numa universidade afastada para o palco central da política europeia. No tumulto que se seguiu, ele foi sustentado por uma noção imperiosa da importância do seu chamado como professor de Escritura. Embora, mais tarde, Lutero renunciasse aos seus votos monásticos e se casasse com uma ex-freira, ele se agarrou com tenacidade ao seu ofício de ensino e ao seu grau de doutor.

Em 1530, quando as pressões de sua obra reformadora estavam começando a cobrar seu preço, Lutero novamente se lembrou de sua vocação como doutor juramentado da Escritura. Em seu comentário sobre o salmo 82, Lutero se defendeu contra a acusação de que era um mero pregador local sem direito a desafiar o ensino recebido da igreja institucional.

Mas talvez vocês me digam: “Por que você, por meio dos seus livros, ensina por todo o mundo, quando é apenas um pregador em Wittenberg?” Respondo: nunca quis fazer isso, e não quero fazer agora. Fui forçado e orientado a essa posição, em primeiro lugar, quando me tornei doutor da Sagrada Escritura contra minha vontade. Então, como doutor numa universidade geral e livre, comecei, ao comando do papa e do imperador, a fazer o que um doutor juramentado faz: expor a Escritura a todo o mundo e ensinar a todos. Uma vez nessa posição, tenho que permanecer nela, e não posso abrir mão dela ou abandoná-la com boa consciência, muito embora o papa e o imperador tenham me excomungado por não fazer isso. Mas o que comecei como doutor, formado e chamado ao comando deles, devo confessar verdadeiramente até o fim de minha vida. Não posso manter silêncio nem deixar de ensinar, conquanto gostasse de fazer isso, e esteja muito cansado e infeliz por causa da grande e insuportável ingratidão das pessoas.⁵

Lutero tem sido interpretado como o supremo subjetivista tanto por polemistas católicos romanos (que veem isso como um defeito fatal) quanto por entusiastas protestantes liberais (que exaltam isso como uma grande virtude). Ambos interpretaram mal o mais profundo interesse de Lutero. A teologia de Lutero certamente era intensamente pessoal, relacional e vivencial. Mas isso era a antítese do tipo de egocentricidade teológica projetado nele pelos críticos modernos. Como Lutero disse no seu comentário sobre Gálatas de 1535:

Esta é a razão pela qual nossa teologia é certa: ela nos arrebatava de nós mesmos e nos coloca fora de nós mesmos, de modo que não dependemos de nossa própria força, consciência, experiência, pessoa ou obras, mas daquilo que está fora de nós, isto é, da promessa e da verdade de Deus, que não pode decepcionar.⁶

Foi Kierkegaard, não Lutero, que foi o profeta da introspecção e da total interioridade. O Cristo de Lutero não veio ao mundo para acalmar consciências ansiosas.

O discurso sobre a “consciência” de Lutero na Dieta de Worms é um dos vários momentos dramáticos em sua vida que são frequentemente equiparados ao início da Reforma: sua famosa experiência na torre, quando compreendeu o verdadeiro sentido da justificação; a fixação das 95 teses na véspera do dia de Todos os Santos de 1517; seu debate com Johann Eck, em 1519; a queima da bula papal e do *corpus* do cânon legal no Portão Elster de Wittenberg, em 1520. Nenhum desses acontecimentos, porém, é compreensível à parte das obras exegéticas que foram realizadas numa trajetória de sete anos (1512-1518), durante a qual Lutero descobriu o que Heiko Oberman chamou de “gramática teológica” das Escrituras.⁷ Podemos dizer que a busca de Lutero por um Deus misericordioso coincidiu com sua busca pela gramática de Deus. Sua obra como intérprete bíblico não foi o resultado da investigação particular de um monge excêntrico olhando fixamente para sua própria alma. Antes, ela emergiu do esforço sincero do Doutor Martinus, realizado em meio a muita agonia e muitas tentações, sem dúvida – *tentatio facit theologum!* – para ouvir novamente o que Deus já havia dito de uma vez por todas na Escritura sobre o que Deus havia feito de uma vez por todas em Jesus Cristo. Para Lutero, isso significava duas coisas: uma mudança hermenêutica na direção a uma leitura dinâmica e cristocêntrica da Escritura; e o triunfo da teologia bíblica sobre os métodos e pressupostos escolásticos.⁸

A tradição exegética

Como era ser aluno na classe do jovem professor Lutero em Wittenberg? Antes de ouvir as preleções de Lutero sobre a Carta aos Romanos, devemos observar mais atentamente os dois cenários – a universidade e o monastério – que formaram o contexto não somente para a vocação pessoal de Lutero como reformador, mas também para o reavivamento da exegese bíblica na era da Reforma. Desde o tempo do Venerável Bede (d. 735), às vezes chamado de o último dos pais, o estudo sério da Bíblia havia acontecido primariamente no contexto de monastérios clausurados. A regra de São Bento unia *lectio e meditatio*, o conhecimento das letras e a vida de oração. A liturgia era o meio pelo qual a leitura diária da Bíblia, especialmente os salmos, e os ditos dos pais da igreja se uniam na formação espiritual dos monges.⁹ Essencial para esse entendimento era a crença na unidade do povo de Deus no tempo e no espaço, e uma consciência de que a vida neste mundo era uma preparação para a visão beatífica no mundo

vindouro.

A fonte da teologia era o estudo da página sagrada (*sacra pagina*); seu objeto era a acumulação de conhecimento não por amor ao conhecimento em si, mas para obter a vida eterna. Para esses primeiros monges, a Bíblia tinha Deus como seu autor, a salvação como seu fim e uma verdade intacta como sua matéria, embora não tenham expressado isso desse modo aristotélico. O método medieval de interpretação da Bíblia devia muito a *On Christian doctrine* (*Da doutrina cristã*) de Agostinho. Além de apresentar uma série de regras (extraídas de um livro anterior escrito por Ticônio), Agostinho enfatizou a importância de distinguir os sentidos literal e espiritual ou alegórico da Escritura. Ainda que o sentido literal não fosse menosprezado, o alegórico era valorizado porque capacitava o crente a obter benefício espiritual das passagens obscuras da Bíblia, especialmente no Antigo Testamento. Para Agostinho, e também para os monges que o seguiram, o objetivo da exegese da Escritura estava carregado de sentido escatológico; seu propósito era produzir fé, esperança e amor e, assim, auxiliar o peregrino na sua jornada em direção à cidade que tem fundamentos (veja Hb 11.10).

Edificando sobre a obra de Agostinho e outros pais da igreja, voltando até Orígenes, os exegetas medievais entendiam a Escritura como possuindo quatro significados possíveis, a famosa *quadriga*. O sentido literal era retido, é claro, mas o sentido espiritual era, agora, subdividido em três sentidos: o alegórico, o moral e o anológico. Os exegetas medievais frequentemente se referiam aos quatro sentidos da Escritura numa quadrinha popular:

A letra nos mostra o que Deus e nossos pais fizeram;

A alegoria nos mostra onde nossa fé está escondida;

O sentido moral nos dá regras para a vida diária;

A analogia nos mostra onde terminamos nossa disputa.¹⁰

Nesse esquema, os três sentidos espirituais do texto correspondem às três virtudes teológicas: fé (alegoria), esperança (analogia) e amor (o sentido moral). Deve ser observado que esse modo de abordar a Bíblia presumia uma elevada doutrina de inspiração da Escritura: os múltiplos sentidos inerentes ao texto haviam sido colocados ali pelo Espírito Santo para benefício do povo de Deus. A justificação bíblica para esse método remonta ao apóstolo Paulo, que havia usado as palavras *alegoria* e *tipo* ao aplicar os acontecimentos do Antigo Testamento aos crentes em Cristo (Gl 4.21-31; 1Co 10.1-11). O problema com essa abordagem era

saber como relacionar cada um dos quatro sentidos entre si e como impedir que a Escritura se tornasse um nariz de cera alterado desse ou daquele modo por vários intérpretes. Como G. R. Evans explica: “Qualquer interpretação que pudesse ser colocada sobre o texto e estivesse em harmonia com a fé e a edificação tinha a garantia do próprio Deus, pois nenhum leitor humano tinha a engenhosidade de encontrar mais do que o que Deus havia colocado ali”.¹¹

Com o surgimento das universidades no século 11, a teologia e o estudo da Escritura se mudaram do monastério para a sala de aula. Isso não significa que os monges tenham parado de estudar a Bíblia com o advento das universidades, mas que o novo contexto social de teologia acadêmica envolveu uma mudança no método interpretativo. A Escritura e os pais ainda eram importantes, mas passaram a funcionar mais como pontos de referência, notas de rodapé, por assim dizer, para as questões teológicas debatidas nas escolas e reunidas de um modo sistemático esplêndido em obras como *Sentences*, de Pedro Lombardo, e a grande *summae* escolástica do século 13.

Indispensável ao estudo da Bíblia no fim da Idade Média era a *glossa ordinaria*, uma compilação de opiniões exegéticas dos pais da igreja e de outros comentaristas. Heiko Oberman resumiu a transição da devoção para a dialética da seguinte maneira: “Quando, graças à revolução científica do século 12, a Escritura se tornou o *objeto* de estudo em vez de o *sujeito* por meio do qual Deus fala ao estudante, a diferença entre os dois modos de falar foi investigada em termos dos próprios textos, não em termos de sua relação com os destinatários”.¹² Era possível, é claro, ser tanto um teólogo escolástico quanto um mestre da vida espiritual. Mestre Eckhart, por exemplo, escreveu comentários sobre o Antigo Testamento em latim e obras de teologia mística em alemão, refletindo o que passou a ser visto como uma divisão de trabalho entre os dois. O estudo da Bíblia na Reforma retomou o antigo padrão monástico, com sua ênfase na coinerência de erudição e meditação, isso apesar da rejeição protestante ao monasticismo.

Um foco cada vez maior no texto da Escritura no fim da Idade Média levou a um renascimento do interesse pelo seu sentido literal. As duas figuras principais nesse desenvolvimento foram Tomás de Aquino (d. 1274) e Nicolau de Lira (d. 1340). Tomás é mais bem lembrado por sua *Summa theologiae*, mas também foi um prolífico comentarista da Bíblia. Tomás não abandonou os múltiplos sentidos da Escritura, mas declarou que todos os sentidos eram encontrados em um – o literal – e esse sentido ofuscava a alegoria como a base da doutrina sagrada. Nicolau de Lira foi um estudioso franciscano que fez uso do texto hebraico do

Antigo Testamento e citou liberalmente obras de estudiosos judeus, especialmente o ilustre rabino francês Salomon Rashi (d. 1105). Depois de Aquino, Lira foi o mais forte defensor do sentido literal, histórico, da Escritura como a base primária da disputa teológica. Seus *postils*, como suas notas eram chamadas, circulavam amplamente nas escolas e monastérios e se tornaram o primeiro comentário bíblico a ser impresso, no século 15. Mais do que qualquer outro comentarista do período do alto escolasticismo, Lira e sua obra foram muito valorizados pelos primeiros reformadores. Segundo um antigo trocadilho latino, *nisi Lyra lyrasset, Lutherus non saltasset*, “se Lira não tivesse tocado sua lira, Lutero não teria dançado”. Embora Lutero nunca tenha sido um discípulo não crítico de qualquer mestre, ele elogiou Lira como um grande hebraísta e o citou mais de cem vezes em suas preleções sobre Gênesis, em que declarou: “Prefiro ele a quase todos os outros intérpretes da Escritura”.¹³

Lutero era apaixonado pela exegese bíblica, mas mostrava pouco interesse pela hermenêutica como um campo separado de investigação. Niels Hemmingsen, um teólogo luterano da Dinamarca, escreveu um tratado, *Sobre o método* (1555), em que forneceu uma estrutura filosófica e teológica para a interpretação da Escritura. Essa obra foi seguida pela *Chave para a Sagrada Escritura* (1567), de Matthias Flacius Illyricus, que continha cerca de cinquenta regras para estudar a Bíblia, extraídas da própria Escritura.¹⁴ Entretanto, a hermenêutica, como a conhecemos hoje, surgiu somente no Iluminismo e não deve ser atribuída à Reforma.

Também é verdade que a palavra *comentário* não significava no século 16 o que significa para nós hoje. Na dedicatória do seu estudo de Gálatas de 1519, Lutero declarou que sua obra era “não tanto um comentário, mas um testemunho (*ennaratio*) de minha fé em Cristo”.¹⁵ A palavra *testemunho* nesse caso significa um testemunho público e aponta para o fato de que, para Lutero, seu intenso estudo da Bíblia estava relacionado à sua vocação como mestre da igreja. A moderna distinção entre estudo acadêmico e devocional da Escritura era estranha para Lutero, como teria sido para os primeiros monges. Embora incentivasse fortemente a leitura pessoal da Bíblia, isso devia ser feito no contexto da adoração e da pregação regulares da igreja, não como a peça central do tempo particular de devoção de uma pessoa. Lutero teria até mesmo menos simpatia pelo chamado estudo científico da Bíblia, que sujeita a Escritura a critérios estranhos à sua própria natureza e mensagem. Conquanto Lutero fosse formado como um teólogo escolástico e tenha feito amplo uso dos recursos filológicos do humanismo bíblico, ele permaneceu fiel à noção agostiniana da Escritura como

um ingrediente essencial na formação espiritual. Ele seguia a disciplina monástica da página sagrada, o ritmo do dia a dia da vida cristã envolvendo oração, meditação e tentação. Para Lutero, a exegese bíblica continuou sendo “um exercício espiritual realizado em devoção a Deus e à igreja, uma tarefa para a qual a pessoa era preparada pelo Espírito Santo e pela fé viva, concedida no batismo”.¹⁶

Lutero no púlpito

Estamos prontos para dar uma breve espiada sobre os ombros do professor Lutero. Qual era sua metodologia? Quais eram suas fontes e seu estilo?

Sabemos que as preleções de Lutero sobre Romanos aconteciam às segundas e sextas-feiras, às seis horas da manhã. Até onde sabemos, foram as primeiras preleções universitárias ministradas na língua alemã. John Oldecop, de Hildesheim, que mais tarde se tornou um forte oponente de Lutero, matriculou-se na Universidade de Wittenberg assim que Lutero iniciou seu curso sobre Romanos, na Páscoa de 1515. “Os alunos gostavam de ouvi-lo”, relatou, “pois ninguém como ele havia sido ouvido ali, que traduzia de modo tão ousado cada palavra latina.”¹⁷ Outro estudante da mesma época nos deixou o seguinte retrato de Lutero ao púlpito:

Ele era um homem de estatura mediana, com uma voz que combinava perspicácia e suavidade; o tom era suave; perspicaz era a enunciação das sílabas, palavras e sentenças. Ele não falava rápido demais nem devagar demais, mas num ritmo uniforme, sem hesitação e muito claramente, e em uma ordem tão adequada que cada parte seguia naturalmente a que vinha antes... Suas preleções nunca continham nada que não fosse expressivo ou relevante. E, para dizer alguma coisa sobre o espírito do homem: se até mesmo os mais terríveis inimigos do evangelho estivessem entre seus ouvintes, teriam confessado, pela força do que tinham ouvido, que tinham testemunhado não um homem, mas um espírito, pois ele não podia ensinar coisas tão maravilhosas de si mesmo, mas apenas pela influência de um espírito bom ou mau.¹⁸

Era uma grande realização ser tão inspirador às seis horas da manhã, até mesmo em 1515!

Mas o que exatamente os alunos ouviam de Lutero? Já em seu primeiro curso sobre os salmos, Lutero havia desenvolvido um estilo de preleção que continuou a usar com Romanos. Ele havia pedido ao impressor local, Johann Grunenberg, que imprimisse o texto de Romanos da Vulgata (da edição de Froben de 1509, publicada em Basileia) em uma folha especial com margens largas e um

centímetro de espaço entre as linhas. O texto de Romanos impresso dessa forma ocupava 28 folhas, com catorze linhas em cada página. Lutero seguia de perto a tradição exegética medieval de glosar o texto, escrevendo em letras pequenas e meticulosas seus próprios comentários marginais nessa edição especial do texto preparada por Grunenberg. Os alunos recebiam uma cópia idêntica do texto e escreviam, palavra por palavra, os comentários cuidadosamente ditados por Lutero. (Sabemos disso por várias cópias de alunos das preleções de Lutero que foram descobertas e publicadas por Johannes Ficker, na edição de Weimar.)

Ao desenvolver suas glosas sobre Romanos, Lutero aproveitou a tradição exegética cristã que acabamos de descrever, fazendo uso especial de cinco fontes:

1. A *glossa ordinaria*, a famosa antologia do testemunho patrístico que incluía Ambrósio, Agostinho, Gregório, o Grande, Orígenes, Crisóstomo, Jerônimo, o Venerável Beda e outros.
2. A *glossa interlinearis*, uma interpretação um pouco mais extensa das expressões dos textos bíblicos, com ênfase especial no seu significado espiritual. Esse importante recurso de pesquisa foi montado pelo grande estudioso Anselmo de Laon no início do século 12.
3. A *postillae perpetuae* de Nicolau de Lira (d. 1340), um comentário sobre a Escritura que enfatizava a interpretação literal ou histórica do texto. Todas essas três fontes tinham sido convenientemente disponibilizadas na Bíblia em seis volumes de Froben, uma edição com a qual Lutero estava totalmente familiarizado.
4. Jacques Lefèvre d'Étaples, um estudioso humanista francês (também conhecido por seu nome latino, Faber Stapulensis), cuja tradução das cartas de Paulo, bem como comentários sobre elas, Lutero tinha diante de si quando desenvolvia suas preleções.
5. Erasmo. Em seus comentários sobre os primeiros capítulos de Romanos, Lutero com frequência se referia ao texto grego da edição do Novo Testamento de Lorenzo Valla, e à tradução latina de Faber, que era baseada no grego. Porém, de Romanos 9 em diante, Lutero teve à sua disposição, e citou com frequência, a recém-publicada edição crítica do Novo Testamento grego de Erasmo.

Mesmo em suas glosas, Lutero demonstrava uma notável liberdade ao lidar com todas essas fontes. Ele apreciava o foco de Lira no sentido literal do texto, mas não hesitou em criticar sua interpretação de Romanos 1.17: “A justiça de Deus se revela no evangelho, de fé em fé”. Lira interpretou essa frase, no típico

modo medieval, como significando “de uma fé disforme para uma fé formada”. Essa distinção era bem conhecida na teologia escolástica, mas Lutero a considerava odiosa. Ele dizia que “há somente uma fé, a mesma para os leigos e os estudiosos – e que, embora possa haver crescimento na fé salvadora, esse ‘crescimento não a torna mais real, apenas lhe dá mais clareza’”.¹⁹ Quanto a Erasmo, como vimos, ainda que Lutero apreciasse sua destreza filológica, já havia um desdém crescente pela sua incapacidade de apreender a gravidade do pecado e o verdadeiro dilema do homem diante de Deus. “Ninguém é um sábio cristão apenas porque sabe grego e hebraico”, observou Lutero. Entre Romanos e *O cativo da vontade*, dez anos mais tarde, a divergência teológica entre Lutero e Erasmo ficaria mais profunda e mais ampla.

Além de glosar o texto, Lutero preparou extensas notas expositivas que foram escritas à mão em 123 folhas de papel. Lutero não apresentou aos alunos a maior parte desse material, mas é precisamente aí que podemos rastrear mais claramente suas lutas pessoais com o texto e seu desenvolvimento da teologia da graça.

O engodo da teologia bíblica

Gerhard Ebeling, um dos grandes estudiosos de Lutero do século 20, e James S. Preus, que escreveu uma dissertação inovadora sobre a hermenêutica de Lutero, descobriram uma grande mudança na interpretação que Lutero fazia da Escritura em suas primeiras preleções sobre os salmos, que precederam imediatamente seu comentário sobre Romanos. Ebeling argumenta que a “nova hermenêutica” de Lutero envolvia a redução dos quatro sentidos tradicionais da Escritura a dois: o próprio Cristo como sentido literal e a fé em Cristo como o sentido moral ou tropológico. A justificação pela fé foi encontrada pela mistura desses dois sentidos – em outras palavras, “a fé se tornou Jesus Cristo tropologicamente entendido, ou o que Jesus significa *para mim*”.²⁰

Preus apresenta a mudança hermenêutica de Lutero de modo um tanto diferente: em vez de ver Cristo falando diretamente nos salmos, estimulando a fé pessoal dos crentes, Lutero “começou a apreciar os salmos como testemunhos de uma pessoa histórica, Davi, que, como ele mesmo e outros cristãos, teve de sustentar sua vida pela fé na Palavra e na promessa de Deus”.²¹ A teologia da Reforma, assim, focou na promessa ou na aliança (*pactum*) por meio da qual Davi ouviu a palavra da justificação em seus dias, assim como fazemos em nossos dias, quando ouvimos a Palavra de Deus na Escritura. *Fides ex auditu*: a fé vem pelo ouvir, como diz Lutero em seu comentário sobre essa frase em Romanos 10.17: “a Palavra tem um caráter tal que, a menos que seja recebida pelo ouvir e pela fé,

ninguém pode apreendê-la”. Na glosa dessa passagem, Lutero cita várias passagens da Escritura para provar a importância e a prioridade de ouvir (Ez 7; Ob 1; Sl 16; 110; Is 1; Hb 3). A ênfase de Lutero sobre ouvir a Palavra da promessa o levou a exaltar a pregação acima da mera leitura e do mero estudo. Como diria mais tarde, a igreja não é uma “casa da pena”, mas uma “casa da boca”: o próprio Cristo não escreveu nada, nem ordenou que alguma coisa fosse escrita, mas que fosse pregado pela palavra da boca. Ou, novamente, “a Palavra de Deus deve permanecer livre, para ser ouvida por todos”.²²

A revolução hermenêutica de Lutero foi realizada dentro das estruturas da tradição exegética medieval. Ao longo de suas preleções sobre Romanos, Lutero ainda faz uso da quádrupla grade interpretativa. Até mesmo mais tarde, quando havia abandonado seu uso como técnica exegética-padrão, ele ainda faria eventuais interpretações alegóricas. Richard Muller explicou a abordagem reformada básica da seguinte maneira: “Tanto Lutero quanto Calvino fortaleceram a mudança para a letra (aumentada pela ênfase no estudo textual e filológico), mas depois começaram a encontrar várias figuras e níveis de significado embutidos na própria letra”.²³

Ao longo das preleções sobre Romanos, porém, há uma crítica permanente à teologia escolástica – Aristóteles e “aqueles tolos, os teólogos porcos”, como Lutero indelicadamente se referia a alguns de seus predecessores e contemporâneos. Ele fala contra as “quididades” e “opiniões tolas dos filósofos que nos confundem em metafísica”.²⁴ Lutero era bem formado na teologia nominalista de Erfurt (a via moderna do fim da Idade Média) e, de fato, de algumas maneiras, continuou a ser nominalista até o fim da sua vida. Mas logo ele começou a reconhecer a influência pelagiana na soteriologia nominalista. Ele às vezes condenava seus mestres escolásticos com leve elogio. Em outubro de 1516, quando estava se aproximando do fim de suas preleções sobre Romanos, Lutero escreveu ao seu amigo Johannes Lang, que havia acabado de se tornar prior do convento agostiniano de Erfurt, onde Lutero havia feito seus votos. Ele escreveu a Lang sobre Gabriel Biel, cujas obras ambos tinham estudado e comentado como estudantes: “Sei o que Biel diz e é tudo bom, exceto quando trata da graça, do amor, da esperança e da virtude”.²⁵ Bem, são poucas coisas para se compreender errado!

Lutero continuou sua carta acusando Biel de “pelagianizar” o evangelho. Evidentemente, os estudantes de Wittenberg estavam votando com os pés. Em maio de 1517, seis meses depois de haver completado o curso sobre Romanos, Lutero escreveu: “Nossa teologia e a de Santo Agostinho estão progredindo bem.

As *Sentences* de Lombardo são desdenhadas. Ninguém espera ter alunos se não fizer preleções sobre a Bíblia e Santo Agostinho”.²⁶ No mesmo ano, Lutero escreveu seu *Disputation against scholastic theology* (Disputa contra a teologia escolástica), em que disse que era errado pensar que alguém não pode se tornar teólogo sem Aristóteles. A verdade, ele escreveu, é que “não se pode tornar um teólogo a menos que seja sem Aristóteles, pois Aristóteles é para o estudo da teologia o que a escuridão é para a luz”.²⁷ Muito antes de o princípio de *sola scriptura* se tornar uma questão de controvérsia pública em Leipzig, Lutero estava insistindo que o verdadeiro teólogo devia dar atenção à maneira característica de Deus falar (*modus dicendi*) na Escritura. Na Bíblia, Deus define seus próprios termos não na gramática especulativa da teologia escolástica, saturada com as definições de Aristóteles, mas em seu discurso direto dirigido aos profetas e apóstolos, e, por meio deles, pelo Espírito, a nós.

Duas experiências?

Perto do fim de sua vida, em 1545, Lutero olhou para trás, para o início de sua obra como teólogo bíblico e a dificuldade que tinha tido para entender Romanos 1.17: “A justiça de Deus se revela no evangelho”.

Eu odiava a expressão “justiça de Deus”, pois, pela tradição e prática de todos os doutores, eu havia sido ensinado a entendê-la filosoficamente, como a assim chamada justiça “formal” – ou, para usar outra palavra, “ativa” – por meio da qual Deus é justo e pune os pecadores e injustos. Mas eu não conseguia amar o Deus justo, o Deus que pune. Eu o odiava... Ponderei incessantemente, dia e noite, até que dei atenção ao contexto das palavras, a saber, “visto que a justiça de Deus se revela no evangelho, de fé em fé, como está escrito: o justo viverá por fé”. Então, comecei a entender a justiça de Deus como a justiça pela qual um homem justo vive como por um dom de Deus, o que significa pela fé. Percebi que a expressão devia ser entendida da seguinte maneira: a justiça de Deus é revelada pelo evangelho, a saber, a chamada justiça “passiva” que recebemos, pela qual Deus nos justifica pela fé por meio da graça e da misericórdia... Aí senti que havia nascido de novo e entrado no paraíso por portões abertos.²⁸

O contexto dessa reflexão autobiográfica deixa claro que essa mudança decisiva ocorreu quando Lutero começou sua segunda exposição sobre os salmos, isto é, por volta de 1518-1519. No entanto, muitos estudiosos da Reforma, encontrando uma compreensão evangélica do evangelho em escritos mais antigos de Lutero, incluindo Romanos, têm atribuído essa datação posterior à memória falha de um

homem idoso. Por isso, a divisão nítida entre o jovem Lutero e o Lutero maduro, entre o Lutero monge agostiniano e o Lutero reformador protestante.

Pode ser, no entanto, que devamos distinguir duas experiências de Lutero: uma, o despertar evangélico inicial inspirado pelos conselhos de Staupitz, talvez datado de antes, ou mesmo durante, suas primeiras preleções sobre os salmos, em 1513-1514; a outra, uma descoberta teológica que o levou a compreensão clara e diferente da justificação, datada de 1518 ou 1519, ou seja, depois da controvérsia sobre as indulgências e antes dos grandes tratados de 1520. Se essa interpretação estiver correta, então a teologia de Lutero nas preleções sobre Romanos é transicional: tem o aroma dos temas da Reforma, mas ainda reflete uma mente e uma teologia em processo. Isso é, de fato, o que devemos esperar do próprio testemunho de Lutero. “Não aprendi minha teologia toda de uma vez”, observou ele posteriormente, “mas segui por onde minhas tentações me levaram. Não é a leitura, nem a escrita, nem a especulação que faz um teólogo. Não, mas é o viver, morrer e ser condenado, que faz um teólogo.”²⁹ Vários temas nas preleções sobre Romanos indicam uma teologia em movimento. Vejamos como Lutero trata os temas do pecado, da justiça de Deus e da humildade.

O conceito de pecado

Paulo tem muito a dizer sobre o pecado em Romanos, e Lutero dedica muitas páginas de seu *scholia* à tentativa de esclarecer esse problema humano. No início, ele diz, em palavras que ecoam o primeiro capítulo de Jeremias:

O propósito principal dessa carta é demolir, arrancar e destruir toda sabedoria e justiça da carne. Isso inclui todas as obras que, aos olhos das pessoas ou mesmo aos nossos próprios olhos, podem ser grandes obras. Não importa se essas obras são feitas com coração e mente sinceros, essa carta deve afirmar, afirma e magnifica o pecado, não importa quanto alguém insista que ele não existe, ou que creia que ele não existe.³⁰

Como é que Paulo procura “magnificar” o pecado, “estabelecer” o pecado em Romanos? A leitura que Lutero faz da situação humana não permite o tipo de doutrina aguada, atenuada de pecado original que havia passado a prevalecer nos esquemas nominalistas de salvação no fim da Idade Média. Por exemplo, em seu comentário sobre Romanos 5.12-14, Lutero se opõe aos teólogos que interpretam o pecado original como a mera ausência da justiça original. Segundo esse ensinamento, o pecado original significa que algo está faltando. É privação – a posição original que Adão havia desfrutado com Deus antes da Queda não pode

mais ser obtida. A vontade humana foi enfraquecida, debilitada. Essa é uma brecha séria que deve ser restaurada inicialmente pelo sacramento do batismo. E essa cura inicial deve ser suplementada ou aumentada pelos canais penitenciais e eucarísticos da graça sacramental.

Para Lutero, esse esquema é totalmente inadequado. O pecado original não é meramente a privação de qualidade na vontade, ou simplesmente a perda de luz no intelecto ou de força na memória, mas, em uma palavra, é a perda de toda retidão e do poder de todas as faculdades do corpo e da alma de toda a pessoa, interior e exterior. Além disso, o pecado original produz propensão ao mal, aversão ao bem, desprezo pela luz e pela sabedoria, apego ao erro e às trevas, a evitação das boas obras e o desprezo por elas e uma ansiedade por fazer o mal.³¹

Lutero descreve uma pessoa afetada pelo pecado como *incurvatus in se*, “curvada sobre si mesma”. Como o profeta Jeremias diz em Jeremias 17.9, “enganoso é o coração, mais do que todas as coisas, e desesperadamente corrupto; quem o conhecerá?” Ficamos tão curvados sobre nós mesmos que não somos capazes sequer de reconhecer a nossa própria enfermidade espiritual. Nem mesmo sabemos que precisamos de ajuda. Como diz o salmista, no salmo 19.12, “quem há que possa discernir as próprias faltas?”³²

Lutero não inventou a imagem *curvitas*; ela era um tema muito usado na tradição agostiniana para indicar orgulho, egoísmo e rebelião contra Deus. Mas, como Anders Nygren observou, há uma importante diferença no modo como Agostinho e Lutero usaram essa imagem. Enquanto Agostinho falava sobre pecadores sendo inclinados ou arqueados, curvados e dobrados até o chão, Lutero faz do eu, não apenas dos bens terrenos, o objeto supremo dessa curvatura deformante.³³ Em outras palavras, Lutero aprofunda e radicaliza a noção agostiniana de pecado como *amor sui* (amor a si).

A compreensão que Lutero tinha da pessoa humana antecipou em mais de trezentos anos a compreensão mais profunda dos dois grandes profetas do ateísmo da modernidade: Ludwig Feuerbach e Sigmund Freud. Em seu comentário sobre Romanos 1.20, Lutero se aproximou da crítica à religião de Feuerbach quando observou que a raiz de toda idolatria é a inclinação dos seres humanos de “adorar a Deus não como ele é, mas como imaginam e pensam que ele é”. Pensam em Deus como desejam que ele seja e avaliam Deus somente em termos dos benefícios que recebem dele.³⁴ Assim, a própria religião, exatamente aquilo que tem o objetivo de nos conectar ao divino, torna-se uma expressão de nosso cativeiro, quando projetamos sobre Deus nossos desejos. Em vez de “deixar Deus ser Deus”, nós o transformamos no “Deus que se parece comigo”.

Nesse ponto, a compreensão de Lutero vem não apenas de sua crítica à prática religiosa externa, mas também de sua busca atormentada para encontrar um Deus misericordioso. Em suas lutas com a penitência e a confissão, ele lutou com o salmo 19.12: “Absolve-me das [faltas] que me são ocultas”. O problema de Lutero nunca foi se seus pecados eram grandes ou pequenos, mas se, de fato, ele havia confessado cada um deles. O que dizer sobre pecados dos quais não conseguia se lembrar? O que dizer de pecados cometidos enquanto ele dormia? Lutero antecipou Freud ao reconhecer uma profunda dimensão para a pessoa humana e recusando-se a limitar os efeitos do pecado somente à mente consciente. Essa leitura radical da situação humana só podia ser respondida por uma doutrina ainda mais radical da graça divina.

Justificação pela fé

Alister McGrath, entre outros, apontou as preleções sobre Romanos como o lócus do rompimento decisivo de Lutero com a teologia da justificação em que havia sido instruído como estudante da *via moderna*. Elementos da teologia posterior de Lutero já estão presentes em Romanos:

1. uma ênfase na justiça “alheia” de Deus;
2. a total passividade dos seres humanos em sua própria justificação;
3. o abandono da ideia (anteriormente aceita por Lutero) de que, ao fazer o melhor que puder – *facere quod in se est* – a pessoa pode se preparar para o recebimento da graça.

Em todos os nossos esforços para obter o favor divino, diz Lutero, estamos tratando Deus “como um sapateiro manuseia o couro”.³⁵ Essa estratégia é não apenas fútil, mas também blasfema.

Não obstante, nesse ponto da sua trajetória teológica, Lutero ainda estava trabalhando dentro da estrutura da soteriologia agostiniana medieval. Da época das preleções sobre Romanos, em - até seu *Prefácio a Romanos*, em 1522, Lutero abandonou um conjunto de imagens e ideias herdadas da tradição agostiniana em favor daquilo que considerou uma abordagem mais puramente paulina. Lutero posteriormente avaliou sua posição definitiva sobre a justificação em oposição a Agostinho da seguinte maneira: “Agostinho chegou mais perto do significado de Paulo do que os escolásticos, mas não alcançou Paulo. No início, devorei Agostinho, mas, quando a porta para Paulo se abriu e eu soube o que a justificação pela fé realmente era, eu o deixei”.³⁶

A nova compreensão de Lutero a respeito da imputação da justiça alheia de Cristo era baseada não na cura gradual do pecado, mas, antes, na completa vitória de Cristo na cruz. O caráter definitivo da justificação foi enfatizado: “Se você crê, então você a tem”. Também não há nenhuma correlação direta entre o estado de justificação e as obras externas da pessoa, como Lutero deixa claro em seu “Sermão sobre o fariseu e o publicano” (1521): “E o publicano cumpre todos os mandamentos de Deus imediatamente. Ele foi imediatamente tornado santo somente pela graça. Quem poderia prever isso sobre esse indivíduo sujo?”³⁷

A doutrina de Lutero da justificação pela fé era radical, pois desafiava toda a teologia do mérito, que era tão central para a estrutura sacramental-penitencial da igreja. Não é de admirar que o inquisidor dominicano de Colônia, Jacob Hochstraten, considerasse blasfêmia Lutero descrever a união da alma com Cristo como um matrimônio espiritual baseado somente na fé. Como Cristo poderia se unir dessa maneira a um pecador? Isso era o mesmo que fazer da alma “uma prostituta e adúltera” e de Cristo “um cafetão e um cliente covarde da desgraça dela”.³⁸ Hochstraten ficou corretamente chocado com a importância da mensagem de Lutero. Mas Lutero encontrou uma declaração igualmente chocante em Paulo: “Deus justifica o ímpio”.

Isso significa que Lutero não tinha lugar para as boas obras na vida cristã? Ele negou vigorosamente essa acusação. Embora não sejamos justificados pelas obras, as obras seguem a fé como fruto próprio dela. O fruto da justificação é a fé ativa em amor. Esse amor é dirigido, no primeiro momento, não a Deus na esperança de alcançar uma possível vantagem para a salvação, mas ao próximo, pois “o cristão vive não em si mesmo, mas em Cristo e no próximo”. Em seu prefácio a *Romanos* (1522), Lutero descreveu essa fé como uma “coisa viva, atarefada, ativa, poderosa... é impossível, por isso, não praticar boas obras incessantemente. Ela não pergunta se as boas obras devem ser feitas, mas a questão é se ela já as fez, e está fazendo-as constantemente. Quem quer que não pratique essas obras, porém, é um incrédulo... Portanto, é impossível separar as obras da fé, tão impossível quanto separar o calor e a luz do fogo”.³⁹ Os oponentes católicos e anabatistas de Lutero responderiam que o fato de o Dr. Martinus dizer isso não o torna verdadeiro. O lugar das boas obras na vida de fé seria uma das questões mais debatidas no século 16 e depois dele.

Humildade

Em suas preleções sobre *Romanos*, Lutero chegou perto de equiparar

humildade e fé. A humildade é a pré-disposição necessária para o veredito de justificação. “Portanto, devemos nos manter humildes em tudo isso, como se ainda estivéssemos desprovidos, e ansiar pela misericórdia nua e crua de Deus, que ele nos considere justos e sábios.”⁴⁰ Segundo alguns estudiosos, foi precisamente o rompimento de Lutero com essa teologia da humildade que levou à sua doutrina madura da justificação pela fé somente.

Seria um erro, porém, considerar a ênfase de Lutero na humildade em Romanos como uma mera fase pela qual ele passou. Embora sua ênfase na humildade tenha sido transformada pela sua doutrina aprofundada da justificação, ela continuou sendo uma marca distintiva de sua espiritualidade.

A ênfase de Lutero na humildade em Romanos foi informada pelo seu encontro profundo com a tradição mística. É verdade que Lutero faz alguns comentários totalmente negativos sobre o misticismo em suas preleções sobre Romanos. Por exemplo, ao comentar 5.2, ele diz: “O êxtase místico não é uma passagem para Deus”.⁴¹ No entanto, como o contexto mostra, Lutero estava se referindo aqui à corrente do misticismo dionisiano com sua doutrina de trevas interiores, depreciação da encarnação e desejo ilícito de ouvir e contemplar o Verbo não criado à parte da cruz e da Escritura. Todavia, assim que estava começando o curso sobre Romanos, Lutero teve um íntimo encontro com outra corrente do misticismo, uma tradição de teologia mística representada na Alemanha pelo pregador dominicano Johannes Tauler. Lutero publicou duas edições de sermões do místico alemão (1516, 1518), o famoso *Theologia Deutsch*, precisamente no mesmo período em que estava lutando com Paulo em Romanos.

Nas preleções sobre Romanos, podemos identificar dois temas que recorrem em todo o ensino de Lutero sobre a humildade. O primeiro é o tema do autoabandono (*Gelassenheit*). Ao comentar Romanos 8, Lutero cita a voz dos pássaros de Cântico dos Cânticos: “Estou doente de amor”. Ele, então, comenta: “Devemos sempre interpretar a palavra *amor* como significando cruz e sofrimento. Sem estes, a alma se torna lânguida e morna. Ela deixa de esperar por ele e não anseia por ele, a fonte viva”.⁴² Aqui vemos as raízes visíveis de uma emergente teologia da cruz, uma ênfase que se tornará explícita na Disputa de Heidelberg de 1518. Ao explicar a descrição que Paulo faz dos “gemidos” que marcam a vida de fé, Lutero declara que a alma deve “sofrer ou suportar Deus” (*Gott leiden*). Como um campo prestes a ser cultivado por um fazendeiro, a alma deve se submeter ao arado da experiência; ela deve ser quebrantada e aberta para produzir fruto. Lutero posteriormente voltará a esse tema, especialmente em suas cartas de conselho pastoral e espiritual a pessoas que recorreram a ele em busca

de auxílio em tempos de dor e crise pessoal.

A forma máxima de autoabandono, é claro, é a prontidão para ser entregue à condenação eterna, uma disposição espiritual que os místicos chamavam de *resignatio ad infernos*. Esse tópico emerge na discussão de Lutero sobre a predestinação em Romanos 9–11. Aí ele declara que “ser abençoado significa buscar em tudo a vontade de Deus e sua glória, e não querer nada para si mesmo, nem aqui nem na vida por vir”. De fato, uma das marcas da eleição divina é precisamente a prontidão em se resignar à condenação eterna, como Cristo fez na cruz:

Mas os verdadeiros santos realmente alcançaram essa resignação, porque o coração deles transborda de amor, e fazem isso sem grande angústia. Pois são tão completamente dedicados a Deus que nada parece impossível a eles, nem mesmo o sofrimento das dores do inferno. E exatamente por causa dessa prontidão, escapam dessa punição. De fato, não precisam temer ser condenados, porque se submetem alegre e prontamente à condenação por amor a Deus. Mas são aqueles que querem escapar da condenação que serão condenados.⁴³

Essa teologia paradoxal ressalta o papel da humildade na vida de fé. Como a graça eletiva de Deus está fundamentada no seu decreto eterno, não há lugar para orgulho ou afirmação dos próprios desejos e direitos. Mas Lutero reconhecia que o dom da resignação ao inferno era dado aos eleitos breve e raramente, muito frequentemente na hora da morte. Mais comumente, o conselho de Lutero aos atormentados pela questão da eleição era: “Agradeça a Deus pelos seus tormentos”. Era uma característica dos eleitos, dizia ele, não dos réprobos, tremer diante do conselho secreto de Deus. Além disso, ele estimulava uma refutação clara do diabo e uma contemplação de Cristo.

Em 30 de abril de 1531, Lutero escreveu para uma mulher chamada Barbara Lisskirchen, que temia não estar entre os eleitos:

Quando esses pensamentos a assaltarem, a senhora deve aprender a se perguntar: “Diga, por favor, em que mandamento está escrito que devo pensar sobre essa questão e tratar dela?”. Quando ficar claro que não há esse mandamento, aprenda a dizer: “Vá embora, diabo maldito! Você está tentando me deixar preocupada comigo mesma. Mas Deus declara em toda parte que devo deixá-lo cuidar de mim...”. O mais elevado de todos os mandamentos de Deus é este, que devemos manter diante de nossos olhos a imagem do seu amado filho, nosso senhor Jesus Cristo. Todos os dias ele deve ser nosso excelente espelho no qual observamos quanto Deus nos ama e quão bem, em sua infinita bondade, ele cuidou de nós por ter entregado seu Filho

amado por nós. Desse modo, digo, e de nenhum outro, a pessoa aprende a lidar adequadamente com a questão da predestinação. Ficará manifesto que a senhora crê em Cristo. Se crê, então a senhora é chamada. E se a senhora é chamada, muito certamente é predestinada. Não permita que esse espelho e trono de graça sejam tirados de diante dos seus olhos... Contemple Cristo entregue por nós. Então, se Deus quiser, a senhora se sentirá melhor.⁴⁴

Aí vemos a importância pastoral da obra exegetica de Lutero. O conselho que Staupitz lhe deu em seu próprio desespero, agora Lutero compartilhava com essa mulher: “Olhe para as feridas de Jesus e encontre consolo em Cristo”.

As três regras

Lutero estava familiarizado com o orgulho espiritual associado à cobiça de ver o nome impresso, ou de ter cada declaração publicada para que o mundo todo pudesse ver.

Se, no entanto, você sente e está inclinado a pensar que fez isso, orgulhando-se dos seus próprios livrinhos, ensinamentos ou escritos, porque os fez com elegância e pregou excelentemente; se fica muito satisfeito quando alguém o elogia na presença de outras pessoas; se, talvez, busca elogios e fica mal-humorado ou abandona o que estava fazendo se não teve sucesso – se você é desse tipo, caro amigo, pegue suas próprias orelhas e, se fizer isso corretamente, encontrará um lindo par de grandes, longas e felpudas orelhas de burro. Então não economize nada. Decore-as com sinos de ouro, para que as pessoas ouçam quando você estiver passando, apontem para você e digam: “Vejam, vejam! Ali vai aquela besta inteligente que sabe escrever livros estranhos e pregar notavelmente bem”. Nesse exato momento você será abençoado e abençoado sem medida no reino do céu, isto é, naquele “céu” onde o fogo está preparado para o diabo e seus anjos.⁴⁵

Três anos depois de afixar as 95 teses, Martinho Lutero tornou-se o primeiro autor cujas obras foram reunidas numa edição compilada no início de sua carreira – algo que o grande Erasmo “sonhou para suas próprias obras apenas como uma possibilidade póstuma”.⁴⁶ Lutero resistiu à ideia da publicação de sua *opera omnia* por várias razões, incluindo o medo de que seus escritos fossem lidos em lugar da Bíblia, quando o que ele queria é que eles fossem apenas um guia para entender a Bíblia. Ele ficaria feliz se todas as suas obras perecessem com ele, disse Lutero, desde que a Escritura permanecesse nas mãos do povo. Quando os tipógrafos de Augsburg e Wittenberg pediram a Lutero que lhes permitisse publicar uma compilação de suas obras, ele respondeu: “Nunca consentirei nisso. Prefiro que

todos os meus livros desapareçam e somente a Sagrada Escritura seja lida. Caso contrário, confiaremos nesses escritos e abandonaremos a Bíblia”.⁴⁷

Apesar de seus protestos, porém, Lutero relutantemente concordou em escrever um prefácio para uma edição alemã de seus escritos que apareceu em 1539. Nesse prefácio, Lutero forneceu conselhos para o estudo da Bíblia, um padrão de engajamento espiritual que encontrou no salmo 119. As “três regras” de Lutero, oração, meditação e tentação, referem-se à sua própria formação monástica e ressaltam o impulso pessoal, antiespeculativo, de toda a sua teologia.

Oratio. George Spalatin foi um dos amigos mais próximos de Lutero e seu principal contato com Frederico, o Sábio. Ele escreveu a Lutero em 1518 pedindo seu conselho sobre a melhor maneira de estudar a Escritura. Lutero respondeu dizendo que o primeiro passo é começar com oração, pois é certo que ninguém pode penetrar o significado da Bíblia apenas pelo estudo e pelo talento. “Você deve pedir que o Senhor, em sua grande misericórdia, lhe conceda o verdadeiro entendimento de suas palavras... pois não há ninguém que possa ensinar as palavras divinas, a não ser aquele que é seu autor, como diz: ‘Serão todos ensinados por Deus (Jo 6.45).’”⁴⁸ Para Lutero, a verdadeira oração sempre coloca o crente na presença do Deus trino, embora ele admita que as orações sinceras serão ouvidas, independentemente de qual pessoa da Trindade está sendo invocada. “Pois você não pode invocar uma pessoa sem invocar as outras, porque a essência divina única e indivisa existe em todas e em cada pessoa.”⁴⁹ A verdadeira oração é uma obra difícil, diz Lutero, mais difícil até mesmo do que a pregação, mas todo conhecimento genuíno do significado da Escritura começa com súplica. “‘Tu, porém, quando orares, entra no teu quarto’ (Mt 6.6) e ore a Deus com verdadeira humildade e sinceridade, para que ele, por meio de seu amado Filho, lhe dê seu Espírito Santo, que o iluminará, conduzirá e lhe dará entendimento.”⁵⁰

A recomendação de Lutero da oração como essencial ao estudo adequado da Bíblia não é uma desculpa para o raciocínio preguiçoso. A verdadeira interpretação da Escritura requer trabalho árduo, como Lutero demonstrou em seus esforços para traduzir a Bíblia para o alemão. Ele e seus colegas certa vez passaram quatro dias tentando completar apenas três linhas do livro de Jó.⁵¹ A postura de oração é um modo de reconhecer os limites da razão, de cultivar a humildade e a autodesconfiança em favor da orientação do Espírito. Num sermão sobre o oitavo mandamento, pregado em 1517, Lutero enfatizou a prioridade da oração sobre a autoafirmação no estudo da Escritura.

Como o Escrito Sagrado quer ser tratado com temor e humildade e penetrado mais pelo estudo com oração piedosa do que pela habilidade do intelecto é, portanto, impossível para aqueles que confiam somente em seu intelecto e entram apressadamente na Escritura com os pés sujos, como porcos, como se a Escritura fosse meramente conhecimento humano que não causasse dano a si mesmos e a outros, aos quais instruem. Assim, erram completamente em diferenciar e se movem sobre a Escritura sem qualquer reverência. É por isso que tantos se atrevem a ser mestres. Logo que aprendem gramática, professam, sem nenhum outro estudo, conhecer teologia e dizem: Bem, a Bíblia é um assunto fácil! Particularmente, quem faz isso são aqueles cujo ventre foi distendido pelas bolotas daqueles porcos, os filósofos.⁵²

Meditatio. Se a primeira regra de Lutero se refere à disposição interior do coração em buscar o auxílio divino para a compreensão do texto da Escritura, a segunda regra focaliza algo externo – o desempenho na repetição e na ponderação da Escritura em alta voz. Lutero diz que a pessoa deve meditar não apenas no coração, mas exteriormente, “realmente repetindo e comparando o discurso oral com as palavras literais do livro, lendo-as e relendo-as com diligência, atenção e reflexão, para que vejam o que o Espírito Santo quer dizer com elas”. Ele também enfatiza que o chamado à meditação é um chamado para toda a vida: “E cuidem para que não fiquem cansados ou pensem que já fizeram o suficiente quando tiverem lido, ouvido e falado essas palavras uma ou duas vezes, e que já têm total entendimento. Vocês nunca serão teólogos particularmente bons se fizerem isso, pois serão como o fruto temporão, que cai no chão antes de estar maduro”.⁵³

Em sua primeira série de preleções sobre os salmos, Lutero distinguiu entre meditar e pensar, definindo o primeiro como “pensar de modo cuidadoso, profundo e diligente... refletir no coração, agitar-se por dentro, ou ser tocado no mais profundo do ser”. Ser agitado tão profundamente assim não é uma questão de reflexão particular, mas uma regra de vida que envolve, como diz o salmista, meditar na lei de Deus “de dia e de noite”. Dia e noite referem-se não apenas a períodos matutinos e vespertinos, mas também a cada fase da existência humana, tempos bons e ruins, tempos de prosperidade e de adversidade, de contemplação e de ativismo, de vida e de morte. Nesse contexto, Lutero aplica a descrição da mulher piedosa em Provérbios 31.18 ao refrigério sempre presente da Escritura: “a sua lâmpada não se apaga de noite”, ou seja, no tempo da morte.⁵⁴ O foco da meditação é sempre a palavra externa dada por Deus, o texto inspirado da Escritura, não os esconderijos interiores da psique humana. Oswald Bayer

expressou bem o interesse de Lutero nesse ponto: “Aqueles que querem procurar o Espírito Santo nas profundezas interiores de si mesmos, num campo profundo demais para ser expresso em palavras, encontrarão fantasmas, não Deus”.⁵⁵

Assim, nas primeiras duas regras, Lutero une dois movimentos: o anseio do coração suplicante, que vem de dentro, e a interpretação da palavra externa, que vem de fora. Embora o Lutero maduro não tenha simpatia pelo misticismo sem a Palavra, ele encontra um lugar para a reflexão silenciosa. Este é o lugar da receptividade, onde “um abismo chama outro abismo”, onde a oração e a meditação se tornam uma coisa só.

[Se] uma abundância de bons pensamentos vem a nós, devemos desconsiderar as outras orações, dar lugar a esses pensamentos, ouvir em silêncio e, em nenhuma circunstância obstruí-los. Nesse caso, o próprio Espírito Santo está pregando, e uma palavra do seu sermão é muito melhor que mil de nossas orações. Muitas vezes, tenho aprendido mais com uma oração do que com muita leitura e especulação.⁵⁶

Tentatio. “Tentação” é uma tradução fraca do que Lutero quis dizer com *tentatio* ou *anfechtung* em alemão. A palavra *anfechtung* deriva da palavra *esgrima*. Um *fechter* é um *esgrimista* ou *gladiador*. Um *fechtboden* é um local onde se pratica *esgrima*. Assim, *anfechtung* refere-se a ataques espirituais, contendas assustadoras, desespero, ataque, ansiedade, conflitos que assolam a alma de todo crente e a grande luta apocalíptica entre Deus e Satanás. Num comentário feito à mesa, em 1531, Lutero declarou que “somente a experiência faz um teólogo”.⁵⁷ Sua própria experiência, que fez dele um teólogo, incluiu severas provações espirituais. Essas provações não foram limitadas às suas lutas no monastério, mas continuaram ao longo de toda a sua carreira. Philipp Melanchthon deu seu testemunho ocular do *anfechtungen* de Lutero:

Sobre aquelas frequentes ocasiões em que ele estava pensando especialmente sobre a ira de Deus ou sobre exemplos extraordinários de retribuição, terrores tão violentos o afligiam que ele quase morria. Eu o vi, angustiado pela concentração em alguma disputa sobre doutrina, deitado numa cama num quarto próximo misturando as suas orações esta sentença frequentemente repetida: “Ele encerrou tudo sob o pecado para que possa ter misericórdia de todos”.⁵⁸

É significativo que, nesse relato, Melanchthon relacionou a tribulação espiritual de Lutero com sua luta com uma passagem bíblica específica. Para Lutero, a Bíblia era seu apoio principal contra as insinuações do Maligno. Ele persistentemente lembrava ao diabo as promessas de Deus, a confiabilidade de Deus em face de

toda adversidade. Mas quando a tentação de Cristo nos Evangelhos se revela, o próprio diabo pode citar (e cita incorretamente) a Escritura. A Bíblia é uma arena de conflito, mas também a fonte de consolação. “Pois logo que a Palavra de Deus cria raízes e cresce em você, o diabo o contamina e faz de você um doutor e, com seus ataques, o ensina a buscar e amar a Palavra de Deus.”⁵⁹

Como essa terceira regra afetava o modo como Lutero lia a Bíblia? Ele permitia que a Escritura o interpretasse quando lia suas próprias tentações à luz dos *anfechtungen* do povo da aliança de Deus. Ele lutava com Jacó no rio Jaboque, permanecia com José no calabouço de Faraó, sentia os golpes da desolação de Jó com a perda dos seus filhos e chorou com Maria junto à cruz de Cristo. Pelo prisma da Escritura, ele era capaz de discernir Deus escondido (*Deus absconditus*) nos acontecimentos da vida, especialmente os inexplicáveis e imponderáveis. No seu comentário sobre o salmo 118.5, “Em meio à tribulação, invoquei o SENHOR, e o SENHOR me ouviu e me deu folga”, Lutero escreveu, sem dúvida tanto para si mesmo quanto para seus leitores: “Não apenas se sentem ali sozinhos, ou se deitem de bruços com a cabeça baixa e deixem esses pensamentos baterem em vocês, e não se consumam preocupando-se com eles. Ergam-se, companheiros preguiçosos, e dobrem os joelhos, levantem as mãos para o céu e orem um salmo com a oração do Senhor e levem suas reclamações a Deus”.⁶⁰

1 Karl Barth, “Lutherfeier”, *Theologisch Existenz heute* 4 (1933), p. 11: *Was ist Luther dann anderes gewesen als ein Lehrer des christlichen Kirche, den man dann schwerlich anders feiern kann als indem man ihn hört. Oder vielmehr: indem man das hört, was es selber gehört und darum zu sagen hat.*

2 Hermann Steinlein, *Luthers Doktorat* (Leipzig: A. Deichert'sche, 1912). Veja também B. A. Gerrish, “Doctor Martin Luther: subjectivity and doctrine in the Lutheran Reformation”, em *Continuing the Reformation* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), p. 38-56.

3 LW 34:103; WA 30/3:386.

4 Essa imagem é de E. G. Schwiebert, *Luther and his times* (St. Louis: Concordia Publishing House, 1950), p. 196.

5 LW 13:66; WA 31/1:212.

6 LW 26:387; WA 40/1:589: *Ideo nostra theologia est certa, quia ponit nos extra nos: non debeo niti in conscientia mea, sensuali persona, opere, sed in promissione divina, veritate, quae non potest fallere.*

7 Heiko A. Oberman, “Martin Luther contra medieval monasticism: a friar in the lion's den”, em *Ad fontes Lutheri: toward the recovery of the real Luther*, org. Timothy Maschke et al (Milwaukee: Marquette University Press, 2001), p. 183-184. Essa expressão é de Lutero, que começa sua exposição do salmo 1 (em sua segunda série de lições sobre o Livro dos Salmos) dizendo: *Sed primo grammatica videamus, verum ea theologica*: “Primeiro vejamos as questões de gramática [do texto], mas vejamo-las como teológicas” (WA 5:27).

8 Veja o ensaio ainda valioso de Gerhard Ebeling, “The new hermeneutics and the early Luther”. *Theology today* 21 (1964): 34-46.

9 Veja o estudo classic de Jean Leclercq, *The love of learning and the desire for God* (Nova York: Fordham University Press, 1961).

10 Uma tradução da famosa quadra latina: *Littera gesta docet/Quid credas allegoria/Moralis quid agas/Quo tendas anagogia*. Veja Robert M. Grant, *A short history of the interpretation of the Bible* (Nova York: Macmillan, 1963), p. 119.

11 G. R. Evans, *The language and logic of the Bible: the road to Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. 42.

12 Heiko A. Oberman, *Forerunners of the Reformation* (Filadélfia: Fortress, 1966), p. 284.

13 LW 2:164.

14 Veja Kenneth G. Hagen, “‘De Exegetica Methodo’: Niels Hemmingsen's *De Methodis* (1555)”, em *The Bible in the sixteenth century*, org. David C. Steinmetz (Durham: Duke University Press, 1990), p. 181-196.

15 Kenneth G. Hagen, “What did the term *commentarius* mean to sixteenth-century theologians?”, em *Théorie et pratique de l'exégèse*, org. Irena Backus (Genebra: Droz, 1990), p. 13-38.

16 Mickey L. Mattox, “Martin Luther”, em *Dictionary for theological interpretation of the Bible*, org. Kevin J. Vanhoozer (Grand Rapids: Baker, 2005), p. 472.

17 Robert Herndon Fife, *Young Luther* (Nova York: Macmillan, 1928), p. 185. Esta seção e a seguinte são adaptadas de Timothy George, “Martin Luther”, publicado pela primeira vez em *Reading Romans through the centuries*, org. Jeffrey P. Greenman e Timothy Larsen (Grand Rapids: Baker, 2005), p. 107-119.

18 *Reading Romans*, p. lxi-lxii.

19 *Reading Romans*, p. 19.

20 Steven E. Ozment, *The age of the Reform, 1250-1550* (New Haven: Yale University Press, 1980), p.

71. Veja também Ebeling, “The new hermeneutics”; James S. Preus, *From shadow to promise: Old Testament interpretation from Augustine to the young Luther* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964).

21 Preus, *From shadow to promise*, p. 226-228.

22 LW 39:22. Veja Timothy George, *Theology of the Reformers* (Nashville: Broadman & Holman, 1988), p. 91.

23 Richard A. Muller, *Biblical interpretation in the era of the Reformation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), p. 12.

24 *Reading Romans*, p. 236. Veja William S. Campbell, “Martin Luther and Paul’s Epistle to the Romans,” em *The Bible as Book: The Reformation*, org. Orlaith Sullivan (Londres: The British Library e Oak Knoll Press, 2000), p. 103-114.

25 Walther von Loewenich, *Martin Luther: man and his work* (Mineápolis: Augsburg, 1986), p. 103.

26 *Ibid.* Veja LW 48:42, 19; James Atkinson, org., *Luther: early theological works* (Filadélfia: Westminster Press, 1962), p. 269-270.

27 Atkinson, *Luther*, p. 269-270.

28 WA 54:179-187; LW 34:336-337. Para uma avaliação equilibrada desse famoso e discutido texto, veja Bernhard Lohse, *Martin Luther’s theology* (Mineápolis: Fortress, 1999), p. 85-95.

29 WA, TR 1:146: *Jch hab mein theologiam nit auff ein mal gelernt, sonder hab ymmer tieffer vnd tieffer grubeln müssen, da haben mich meine tentationes hin bracht*; WA 5:163: *Vivendo, immo moriendo et dammando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando.*

30 *Reading Romans*, p. 135.

31 *Ibid.*, p. 167-168.

32 *Ibid.*, p. 159.

33 Anders Nygren, *Agape and eros*, trad. Philip S. Watson (Nova York: Harper & Row, 1953), p. 713-715. Veja também a discussão in Gordon Rupp, *The righteousness of God* (Londres: Hodder & Stoughton, 1953), p. 164-167.

34 *Reading Romans*, p. 23-25.

35 *Ibid.*, p. 33.

36 Citado in Gordon Rupp, “Patterns of salvation in the first age of the Reformation”. ARG 57 (1966): 52-66. Veja também David Maxwell, “Luther’s Augustinian understanding of justification in the lectures on Romans”. *Logia: A journal of lutheran theology* 5 (1996): 9-14.

37 WA 17/1:404: *Haec fides vera, per quam deus solvitur et datur, quod deo debet. Et hic statim implevit praecepta dei, ibi mera gratia per sanctitatem, wher het sich des stuck versehen unter dem unflat?*

38 Ozment, *Age of Reform*, p. 150.

39 LW 35:370-371.

40 *Reading Romans*, p. 5.

41 *Ibid.*, p. 156.

42 *Ibid.*, p. 255.

43 *Ibid.*, p. 263.

44 T. G. Tappert, org., *Luther: letters of spiritual counsel* (Filadélfia: Westminster Press, 1955), p. 116.

45 LW 34:287-288.

46 Robert Kolb, *Martin Luther as prophet, teacher and hero* (Grand Rapids: Baker, 1999), p. 139-140.

47 LW 54:311.

48 LW 48:53-54.

49 WA 54:69: *Denn du kanst keine Person on die andern anruffen, Sinte mal da ist ein einiges unzertrennets Goettliches wesen, in allen und in einer jglichen personen.*

50 LW 34:285-286.

51 WA 18:468.

52 WLS 78; WA 1:507: *Quocirca cum scriptura sancta velit in timore et humilitate tractari ET magis studio piae orationis penetrari quam acumine ingenii, impossibile est, quod sine damno sint vel suo proprio vel aliorum quos docent, qui nudo ingenio freti in eam irruunt illotis pedibus sicut porci, tanquam sit humana quaedam scientia: adeo nullo reverentiae discrimine versantur in illa. Inde veniunt tot promptuli ad docendum, qui statim cognita grammatica theologiam sine omni studio profitentur dicentes 'Hem, Biblia res facilis est': maxime autem id faciunt qui distenderunt ventrem suum siliquis illis porcorum, id est philosophorum.*

53 LW 34:286; WA 50:659.

54 LW 10:17-18.

55 Oswald Bayer, *Theology the Lutheran way* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), p. 55.

56 LW 43:198; WA 38:363. Bayer faz essa citação em sua análise das três regras de Lutero (*Theology*, p. 59).

57 LW 54:7; WA 25:106.

58 CR 6, 156-160. Traduzido por Ian D. Kingston Siggins, em *Luther* (Nova York: Barnes & Noble, 1972), p. 34. Veja também David C. Steinmetz, "Luther Against Luther", em *Luther in context* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), p. 1-11.

59 LW 34:286.

60 WA 31/1:96: *Vnd nicht da sitzen bey dir selbs odder liggen auff der banck, den kopff hengen vnd schutteln, vnd mit deinen gedancken dich beissen vnd fressen, sorgen vnd suchen, wie du los werdest, Vnd nicht anders ansehen, denn wie vbel dirs gehe, wie wehe dir sey, wie ein elender mensch du seyst, Sondern, Wolauff du fauler schelm, auff die knie gefallen, die hende vnd augen gen himel gehaben, Ein psalm odder Vater vnser furgenomen, Vnd deine not mit weinen fur Gott dargelegt, geklagt vnd angeruffen.*

Caminhos luteranos



*Nem tudo a respeito da Reforma está numa caixa de sapatos com o rótulo
“Lutero, M”.*

Monsenhor Charles Burns,
Bibliotecário dos arquivos secretos do Vaticano

A Reforma teria acontecido sem Lutero? Os historiadores são cuidadosos com perguntas “e se”, pois invariavelmente elas conduzem a construções especulativas e contrafactuais do passado – algo mais parecido com jogar Monopólio do que o jogo de tabuleiro Palavras cruzadas. No entanto, o curso do século 16 poderia ter sido totalmente diferente. Se o imperador Maximiliano I não tivesse morrido em 12 de janeiro de 1519, o papa poderia ter sido menos inclinado a demonstrar favor a Frederico, o Sábio, protetor de Lutero, de cujo voto iria precisar na eleição imperial que se aproximava. Ou se o Quinto Concílio de Latrão, realizado em Roma, de 1512 a 1517, tivesse cumprido seu objetivo de reformar a igreja, então talvez a mensagem de Lutero não tivesse ateadado fogo como ateou e as posições traçadas no Concílio de Trento poderiam ter sido antecipadas com reformas mais moderadas, como alguns cardeais em Trento queriam. Hans Küng certa vez supôs que, se a Igreja de Roma tivesse feito concessões em três pontos, o rompimento com os protestantes provavelmente não teria ocorrido. Os três pontos de Küng eram: tornar a Bíblia disponível ao povo em sua própria língua, permitir que os leigos participassem do cálice, como participam do pão na Eucaristia, e permitir que os sacerdotes se casassem.¹ Em outra frente, pense no que teria acontecido se Erasmo tivesse abertamente aceitado Lutero e a causa evangélica, em vez de caminhar por uma via secundária. Se isso tivesse acontecido, a história do humanismo e da Reforma seria diferente? Já em 1527, Martin Bucer, um antigo erasmiano que se tornou um protestante ecumenista, ainda estava tentando

persuadir o estudioso holandês a se unir aos protestantes. Como aconteceu, o destino de Martinho Lutero e o da Reforma se tornaram inexoravelmente ligados, de modo que, agora, tentar imaginar a Reforma sem Lutero é como imaginar o cristianismo primitivo sem Paulo.²

Por volta do início da década de 1520, a nova Universidade de Wittenberg (fundada em 1502) havia se tornado não apenas um lugar de estudos, mas também o centro de um movimento tumultuoso. Centenas de estudantes de toda a Europa iam a Wittenberg para ouvir o monge agostiniano que havia se tornado, quase da noite para o dia, o teólogo mais famoso do mundo. Lutero estava bem consciente do culto à personalidade que estava se desenvolvendo ao seu redor e tentou resistir a ele. “O mundo não chegará a um fim quando o irmão Martinho estiver sepultado”, dizia ele. “Deus pode criar muitos doutores martinhos.”³ (Seus inimigos devem ter pensado que apenas um era suficiente.) Ele ficou desconcertado quando soube que os primeiros protestantes na Inglaterra e na França, não menos que os da Alemanha, estavam sendo chamados de luteranos:

A primeira coisa que peço é que as pessoas não usem meu nome e não se chamem de luteranas, mas de cristãs. O que é Lutero? O ensino não é meu, nem fui crucificado por ninguém... Como eu, pobre e fedorento saco de vermes que sou, chego ao ponto em que as pessoas chamam os filhos de Cristo pelo meu nome mau?⁴

Quando Lutero fez esse protesto em 1522, um ano depois de sua excomunhão oficial pelo papa, uma comunidade de estudiosos comprometidos com a causa da Reforma já havia se unido a ele em Wittenberg. Eles consolidariam e estenderiam a dinâmica interpretação bíblica que Lutero havia começado. Sua obra incluiria a tradução e a publicação da Bíblia de Lutero (completada em 1534), o desenvolvimento de catecismos, confissões, liturgias e ordens eclesiásticas e o surgimento daquilo que foi chamado de escola de exegese bíblica de Wittenberg.⁵

Mestre Philipp

Nos mapas da antiga República Democrática Alemã (Alemanha Oriental), a cidade de Wittenberg aparecia como *Lutherstadt*, a cidade de Lutero. Ela também poderia ter sido chamada de *Melanchthonstadt*, pois Philipp Melanchthon morou ali por mais tempo que seu famoso colega e exerceu uma influência mais prática na ratificação da Reforma luterana. Sua obra incluiu a formação do currículo da universidade, a minuta de documentos eclesiásticos (como a *Confissão de Augsburg*), a representação da causa luterana em inúmeras negociações e a

correspondência com uma multidão de amigos e inimigos, dentro e fora do movimento de Reforma. Entre 1514 e 1560, Melanchthon escreveu mais de dez mil cartas, o que é mais do que Lutero e Erasmo juntos. A presença de Melanchthon ainda é palpável em Wittenberg hoje. Seu impressionante túmulo no coro da igreja do castelo faz paralelo com o de Lutero, do outro lado da nave; sua estátua domina a praça da cidade, onde está no mesmo nível que a de Lutero; sua casa de três andares em estilo renascentista com seu bonito jardim ao fundo é uma grande atração turística na rua principal. Porém, apesar de suas realizações, Melanchthon é retratado como a sombra reduzida de Lutero, seu pálido assistente ou, para citar os títulos de duas de suas biografias, o reformador discreto e o reformador sem honra.⁶ Fazendo um panorama de sua literatura, um estudioso disse: “É como se Melanchthon fosse o Rodney Dangerfield da Reforma, o homem que não consegue obter respeito”.⁷

Na história da teologia protestante, Melanchthon foi variadamente interpretado como o precursor do liberalismo teológico (Barth), o precursor do ecumenismo (Iserloh), o realce do calvinismo (Dorner) e o formulador de uma *via media* mais apropriada à Igreja da Inglaterra do que a Reforma continental (Franz Hildebrandt). Muitas dessas opiniões estão arraigadas nas controvérsias do século 16 sobre Lutero e seu legado, em que Melanchthon foi desprezado como uma pessoa que faz concessões (a palavra alemã é *Leisetreter*, “aquele que evita se comprometer”) e atacado furiosamente como um inimigo dentro do acampamento. Quando Melanchthon morreu, em 1560, ele disse estar feliz em ser liberto da fúria dos teólogos. Em recentes estudos sobre a Reforma, porém, Melanchthon voltou à posição anterior. Ele é cada vez mais visto como um reformador por direito próprio. Não uma sombra de Lutero nem um eco de Erasmo, ele foi um grande intérprete da Escritura e um criativo formulador da tradição da Reforma.⁸

Ao contrário de Lutero, Melanchthon não era monge nem padre. Ele também não recebeu um doutorado em teologia. Era um teólogo leigo, se essa expressão puder ser usada para uma tradição eclesiástica que enfatiza tão fortemente o sacerdócio de todos os crentes. O que Melanchthon trouxe para a Reforma foi a energia intelectual de um prodígio acadêmico, um estudioso bem formado na *via antiqua* e na *via moderna* nas universidades de Heidelberg e Tübingen, respectivamente. Em Tübingen, ele havia trabalhado na tipografia de Thomas Anshelm como editor de texto juntamente com seu amigo João Ecolampádio, o futuro reformador de Basileia. Ambos haviam trocado o nome vernacular de suas famílias, Husschyn (luz da casa) e Schwartzertdt (terra preta) por equivalentes

helenizados, uma convenção popular entre estudiosos humanistas naquele tempo. Por algum tempo, até mesmo Lutero assinou suas cartas como “irmão Martinho Eleutherius”, Lutero, o homem livre.



Figura 6.1. Albrecht Dürer, um importante pintor renascentista do norte da Europa, produziu impressões e pinturas de grandes estudiosos humanistas, incluindo Erasmo de Roterdã. Este retrato de Philipp Melanchthon mostra como era o reformador aos 29 anos (1526).

Quando seu tio-avô, o famoso Johannes Reuchlin, recomendou Mestre Philipp às autoridades de Wittenberg como candidato à recém-estabelecida cadeira de grego, referiu-se a ele como o maior estudioso da Europa, perdendo somente para Erasmo. Esse era um elogio elevado para alguém tão jovem (ele mal havia completado 21 anos), mesmo para um intelectual prodígio que já tinha publicado uma gramática de grego e várias peças de Terêncio. John Schofield provavelmente está certo quando especula que Melanchthon possivelmente não causou uma boa primeira impressão em Wittenberg: “Ele era de estatura baixa, magro e de aparência frágil, parecido com um menino esforçado que brilha na aula, mas é fraco no campo esportivo”.⁹ Ele também tinha uma fala um pouco defeituosa e era

gago. Porém, Philipp silenciou os críticos e ganhou o coração de Martinho Lutero com seu discurso inaugural proferido na igreja do castelo quatro dias depois de sua chegada à cidade. Em sua fala, ele deu apoio à reforma humanista do currículo, já em andamento na Universidade de Wittenberg. Argumentou que, juntamente com o hebraico, o grego e o latim, o estudioso bíblico devia ser instruído nas antigas disciplinas de dialética e retórica, cujo propósito era “expandir o poder da linguagem de persuadir a respeito da verdade”.¹⁰ Com o texto de Homero numa das mãos e a Carta de Paulo a Tito na outra, Melanchthon começou sua carreira de 42 anos de ensino na Universidade de Wittenberg. De suas preleções viria seu *Loci communes* (*Lugares-comuns*), um manual de teologia que se desenvolveu a partir de suas aulas sobre a Carta de Paulo aos Romanos. Ao longo dos anos, Melanchthon também produziu um tesouro de obras exegéticas, incluindo importantes comentários sobre Romanos, Colossenses, Provérbios, Daniel e João.¹¹

Alguns estudiosos têm sugerido que Melanchthon sofreu uma crise vocacional no início da década de 1520, depois da qual seu entusiasmo inicial por Lutero diminuiu, quando se tornou o cavalo de Troia de Erasmo dentro do campo de Wittenberg. Porém, estudos recentes enfatizaram a continuidade na carreira de Melanchthon, baseando sua teologia madura em sua antiga formação em retórica, dialética e línguas. Melanchthon, como Lutero, sabia distinguir. Por exemplo, ele elogiava a contribuição de Aristóteles à erudição humana e pedia um novo compromisso com suas ideias (e também uma nova edição de seus escritos) enquanto, ao mesmo tempo, opunha-se aos escolásticos medievais, que tinham usado Aristóteles para elaborar um sistema defeituoso de salvação baseada numa truncada doutrina da graça. Ele continuou a falar de Erasmo em termos amigáveis, mesmo depois que o grande homem rompeu com Lutero a respeito da liberdade da vontade. Especialmente depois da morte de Erasmo, em 1536, Melanchthon elogiou o humanista holandês como um precursor da Reforma, o grande estudioso que apresentou Lutero e os outros reformadores ao Novo Testamento grego e aos escritos dos primeiros pais da igreja. Assim, dizia Melanchthon, Erasmo pavimentou o caminho para a redescoberta do evangelho, mesmo que sua própria teologia permanecesse misturada com moralismo e uma antropologia excessivamente otimista. Como disse Timothy Wengert, “a morte de Erasmo transformou-o num enigma que Melanchthon podia decifrar para seus próprios propósitos históricos e teológicos”.¹²

O próprio Melanchthon descobriu o cerne do evangelho nos escritos de Paulo, especialmente em sua Carta aos Romanos. Logo depois de receber seu grau de

bacharel em Bíblia, em 1519 (o único grau teológico que obteve), Melanchthon mergulhou em sua obra sobre Paulo. Em retrospecto, parece providencial que o apóstolo Paulo tenha sido escolhido como santo padroeiro da Universidade de Wittenberg, em sua fundação, em 1502. Vimos como o interesse de Lutero por Romanos remodelou sua compreensão da justificação pela fé. Em certo sentido, Melanchthon continuou de onde Lutero havia parado, buscando o argumento de um modo mais deliberado, por meio de seu método dialético-retórico.

Erasmus havia anteriormente recomendado identificar certos conceitos ou temas principais, lugares-comuns (*loci communes*), num dado texto como um meio de organizar seu conteúdo e compreender melhor sua mensagem. Melanchthon usou a mesma estratégia em seu estudo de Romanos, mas com uma diferença. Como diz Scheible: “Enquanto Erasmus continuou a impor ao texto sua própria lista de *loci communes*, Melanchthon exigia que os *loci* e sua organização surgissem do próprio texto”.¹³ Melanchthon acreditava que a cuidadosa análise retórica do texto produziria a estrutura e os temas básicos para uma exposição fiel. Com as notas das aulas de Lutero provavelmente à sua disposição, Melanchthon descobriu nessa carta os conceitos fundamentais que Paulo havia intencionado e Lutero ensinou, a saber, pecado, lei, graça e perdão. Esses conceitos, porém, não eram meros temas abstraídos arbitrariamente. Em vez disso, constituíam uma estrutura para a compreensão de toda a história da salvação. Melanchthon chegou a esse entendimento por meio de sua cuidadosa análise retórica da carta de Paulo que lhe permitiu, como diz Wengert, ler Paulo e, por meio dele, toda a Bíblia, mais como um romance do que como uma lista telefônica.

Básica para a abordagem de Melanchthon é a distinção crucial entre lei e evangelho, um tema já anunciado por Lutero na tese 26 da Disputa de Heidelberg (1518): “A lei diz: ‘faça isso’, e isso nunca é feito. A graça diz: ‘creia nisso’, e tudo já está feito”.¹⁴ Novamente, em 1520 Lutero escreveu: “Toda a Sagrada Escritura é dividida em duas palavras, os mandamentos ou lei de Deus e sua promessa ou penhor”.¹⁵ Para Melanchthon, como para Lutero, o correto entendimento da lei e do evangelho era essencial para a correta interpretação da Escritura e a correta prática da teologia. A lei acusa, condena e conduz a Cristo, enquanto o evangelho é o anúncio de perdão e vida nova baseados não em realizações ou méritos, mas apenas na realização de Cristo. Na edição de 1540 do seu comentário sobre Romanos, Melanchthon descreve a distinção entre lei e evangelho em termos de dois tipos de justiça:

A justiça da lei é cumprir a lei, isto é, produzir obediência perfeita segundo a lei. Assim, diz ele, a justiça é descrita por Moisés quando diz: “cumprindo-os”, como se dissesse: “A justiça da lei é essa obediência pela qual as coisas que a lei prescreve são verdadeiras e completamente cumpridas: glorificar a Deus, amar ardentemente a Deus com todo o coração, amar ao próximo, não ter concupiscência, não ter inclinações viciosas, ser sem pecado”. Essa é a justiça que a lei requer e que a natureza humana, que nem mesmo sabe o que é amar a Deus, está longe de cumprir. Por outro lado, a justiça da fé não é ser justo pelo cumprimento da lei ou por causa de nossas virtudes, mas crer que somos justos, isto é, aceitos por Deus, por causa de Cristo.¹⁶

O esquema lei-evangelho tornou-se um modo, então, de entender a leitura de Romanos como Paulo queria que a carta fosse lida, e isso se tornou uma chave para a interpretação de todo o cânon da Escritura. Tanto Lutero quanto Melanchthon reconheciam, é claro, que “lei” tinha vários significados diferentes na Bíblia. O uso “teológico” da lei proclama Deus, o justificador e salvador dos pecadores, que é o único tema próprio da teologia, segundo Lutero.¹⁷ Há também um uso “político” da lei, pelo qual Deus preserva alguma ordem num mundo, que de outro modo seria caótico, pelas instituições divinamente sancionadas do casamento, do Estado e da sociedade civil. Para o Melanchthon maduro, há, também, um terceiro uso da lei, que permite que todos os crentes, justificados somente pela fé, vivam de acordo com o padrão moral de Deus, uma posição que se aproxima, se não se encaixa totalmente, da posição reformada.

Melanchthon e a tradição luterana têm sido criticados mais amplamente por se concentrarem tão intensamente na soteriologia que outros temas teológicos importantes foram marginalizados. Nessa visão, Melanchthon é visto como o precursor de Schleiermacher, que permitiu que a razão triunfasse sobre a fé, o que acabou fazendo com que toda a doutrina da Trindade fosse relegada a um apêndice de doze páginas na sua principal obra dogmática, *The Christian faith*. Essa opinião está baseada, em parte, numa das mais famosas declarações de Melanchthon, na primeira edição de seu *Loci communes*, em 1521: “Conhecer Cristo é conhecer seus benefícios, e não como eles ensinam, perceber suas naturezas e o modo de sua encarnação”. O “eles” nessa declaração se refere aos teólogos escolásticos, que se regalavam em especulações teológicas a respeito dos grandes mistérios da fé. Em sua Carta aos Romanos, Melanchthon afirmava, Paulo não filosofou sobre os mistérios da Trindade, mas enfatizou as realidades das quais depende o conhecimento de Cristo: lei, pecado e graça. No entanto, como Wengert mostrou, Melanchthon estava proferindo conferências sobre o Evangelho de João na mesma época em que estava esboçando seu *Loci communes*

e ensinando sobre Romanos. “Melanchthon assume a doutrina trinitariana e nunca a ataca. Ele omite grande parte da discussão tradicional desses problemas e até mesmo alguns dos versículos que claramente os levantam. Em vez disso, focaliza as implicações soteriológicas do texto, definindo o contorno do famoso comentário de *Lugares-comuns*, que ‘conhecer Cristo e conhecer seus benefícios’.”

Até que heresias trinitarianas e cristológicas surgissem entre certos reformadores radicais, Melanchthon se contentou em concentrar sobre “o poder, a função e os benefícios de Cristo, e não sobre sua essência ou suas naturezas”.¹⁸ Mas ele sempre assumiu uma teologia trinitariana ortodoxa, mesmo quando seu foco era na distinção entre lei e evangelho ou na doutrina da justificação. Melanchthon continuou a revisar seu *Lugares-comuns* em resposta a novos desafios, especialmente de Serveto e outros antitrinitarianos radicais. Assim, a edição de 1555 inicia com uma longa declaração sobre a Trindade, o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Melanchthon, então, explica a importância desse ensino e faz uma afirmação sobre método teológico que talvez deva ser lida como uma peça retrospectiva de autocrítica: “Pois se alguém não tem cuidado da doutrina e omite umas poucas peças necessárias, ilusão e erro se seguirão em outras partes; e se alguém não tiver o fim em vista, é como se realizasse uma jornada e não pensasse na cidade para a qual quer ir”.¹⁹

Os muitos comentários de Melanchthon sobre a Bíblia e seu *Lugares-comuns* sempre em expansão exerceram grande influência sobre a exegese bíblica em Wittenberg e muito além. O método loci de identificar grandes temas num dado texto era especialmente útil aos pregadores, que achavam os comentários de Melanchthon uma rica fonte para suas preparações para o púlpito. Melanchthon estendeu e aprofundou a apresentação que Lutero fez da fé cristã e fez isso de uma forma que consolidou e fortaleceu o que Lutero realizou. Isso em nenhum lugar é visto mais claramente do que em seus labores exegéticos. Em janeiro de 1544, dois anos antes da morte de Lutero, Melanchthon resumiu a empreitada que ocupou grande parte de sua vida e obra. Numa carta a Veit Dietrich, um de seus antigos alunos que estava servindo como pregador em Nuremberg, Melanchthon escreveu:

Embora aprove os estudos de comentar e escrever (pois as mentes devem ser inspiradas de algum modo), vejo, no entanto, todos nós que escrevemos como semelhantes ao menino descrito por Agostinho (como relatam), que estava sentado na praia e cavando um canal na areia com seus dedinhos. Ele dizia que ia transferir o mar para o canal. Não podemos drenar a magnitude de coisas sobre as quais Deus fala por nossas exposições. Contudo, como disse, as mentes devem ser inspiradas,

algumas coisas devem ser observadas, os estudos humanos devem ser incentivados; posteriormente, como diz João [1Jo 2.27], “a sua unção [de Deus] vos ensina” [os retos].²⁰

Um dilúvio de Bíblias

Apesar de todos os seus comentários eruditos e escritos doutrinários, bem se pode dizer que a maior contribuição de Melanchthon para a Reforma aconteceu em dezembro de 1521, antes que tivesse publicado qualquer de suas obras: ele persuadiu Lutero a traduzir a Bíblia para o alemão. Alguns dos mais importantes livros já escritos foram escritos em períodos de confinamento. Pense nas “Cartas da prisão” de Paulo, em *O peregrino*, de John Bunyan e no *Minha luta* (*Mein Kampf*), de Adolf Hitler. Isolado na grande fortaleza de Wartburg, “minha Patmos”, “este deserto”, “na terra dos pássaros”, como Lutero chamava o lugar de sua reclusão, ele era perturbado pelas lutas noturnas contra o diabo e novas pelejas de *Anfechtungen*.

Afastado da companhia de seus amigos em Wittenberg, Lutero passava por grandes variações de humor. No mesmo parágrafo de uma carta a Melanchthon, em maio de 1521, ele pôde dizer que seu afastamento temporário de suas responsabilidades em Wittenberg “me traz grande paz de coração” e, duas linhas depois, acrescentou: “Preferiria queimar em brasas vivas a apodrecer aqui sozinho, meio-vivo, mas não morto”.²¹ Sem dúvida, seu trabalho intenso sobre o Novo Testamento alemão o ajudou a enfrentar seus demônios em Wartburg. Friedrich Nietzsche, que não era amigo do cristianismo ortodoxo de modo algum, fez grande elogio à Bíblia de Lutero, chamando-a não meramente de “melhor livro em alemão”, mas também de “nosso único livro real até agora, comparado com o qual quase tudo o mais é apenas ‘literatura’”.²² Com ajuda de Melanchthon, o rascunho de Lutero foi melhorado e preparado para publicação em setembro de 1522, exatamente a tempo para a feira do livro do outono em Leipzig.

Assim como é questionável se Paulo alguma vez percebeu que a carta pessoal que escreveu a Filemom seria um dia incluída na Bíblia, do mesmo modo Lutero não tinha ideia de que seu Novo Testamento se tornaria o primeiro *best-seller* mundial e um formador normativo da língua alemã. Por isso, quando soube que seu amigo Johann Lang havia começado a trabalhar em sua própria tradução do Evangelho de Mateus, Lutero o incentivou a completar a tarefa. “Oh!, que cada cidade tenha seu próprio tradutor e que esse livro seja encontrado em todas as línguas, mãos, olhos, ouvidos e corações!”²³ A tradução de Lang, porém, foi

esquecida há muito tempo, assim como as outras traduções da Bíblia para o alemão já publicadas quando Lutero começou seu trabalho.

Melchior Lotter, o Jovem, tipógrafo de Lutero em Wittenberg, produziu uma edição inicial de três mil exemplares do Novo Testamento de Lutero em setembro de 1522, um feito surpreendente para a época. Para cumprir o prazo para a feira, várias prensas trabalharam noite e dia. A primeira edição foi logo vendida, e uma nova, levemente revisada, apareceu em dezembro do mesmo ano. Estima-se que cem mil exemplares do Novo Testamento foram impressos em Wittenberg apenas durante a vida de Lutero. Mais de duas vezes esse número da Bíblia completa de Lutero estavam no mercado na época da morte de Lutero, em 1546. Além dessas Bíblias de Wittenberg, 253 edições publicadas em outros lugares são conhecidas, perfazendo um total de meio milhão de Bíblias completas e porções da Bíblia distribuídas em toda a Europa em menos de três décadas.²⁴ Lutero sempre considerou sua tradução da Bíblia sua maior realização. Entre suas outras obras, ele valorizava muito seu tratado contra Erasmo a respeito do cativo da vontade e seu comentário sobre Gálatas de 1535, que ele chamava afetuosamente de “minha Katie von Bora”. No entanto, mesmo essas importantes contribuições eram consideradas apenas “andaimes” para suportar a grande catedral da Escritura. Que a tradução de Lutero teve um efeito transformador sobre as pessoas de sua época é algo além de dúvida. Johann Cochlaeus, um dos mais severos adversários de Lutero, reconheceu isso. Logo que o Novo Testamento de Lutero foi publicado, ele observou: “ele foi reproduzido e distribuído em tal quantidade pelos tipógrafos que alfaiates e sapateiros, e sim, até mulheres e outros simples idiotas, como muitos daqueles que adotaram esse *Evangelium* luterano e que também haviam aprendido um pouco de alemão, leram-no imediatamente com grande fervor e o aceitaram como a fonte de toda a verdade. Alguns até o carregavam consigo junto ao peito e o memorizavam”.²⁵

Por que a tradução de Lutero foi tão bem-sucedida? Que ele era um gênio com as palavras é evidente a toda pessoa que o leia hoje, em alemão ou inglês. Mas seu objetivo de tornar a Palavra de Deus uma realidade viva para as pessoas comuns foi auxiliado pela sua filosofia de tradução. Ele queria colocar a Escritura em *Gemeindeutsch*, o idioma alemão comum que se podia ouvir entre camponeses no campo, entre os peixeiros no mercado e na conversa de uma mãe com seus filhos. Seu notável sucesso ao fazer exatamente isso foi observado pelo poeta judeu alemão do século 19, Heinrich Heine, que certa vez disse que Lutero podia repreender como uma mulher desbocada e sussurrar como uma donzela.²⁶

Além de sua compreensão intuitiva do idioma comum, Lutero também era

atento à realidade. Por exemplo, enquanto estava traduzindo Levítico, Lutero foi várias vezes ao matadouro de Wittenberg para observar a dissecação de uma ovelha para descrever melhor os órgãos internos dos sacrifícios animais na Bíblia. Nessas viagens de campo, o doutor erudito tornou-se aluno de um simples açougueiro. Quando chegou a Apocalipse 21, Lutero persuadiu seu amigo Spalatin a lhe mostrar as joias da coroa no palácio do príncipe para ajudá-lo a encontrar os nomes alemães corretos para as pedras preciosas da Nova Jerusalém descritas em Apocalipse 21.18-21. Ele também procurou ajuda com os nomes dos muitos pássaros e animais do Antigo Testamento. Novamente escreveu a Spalatin: “Estou certo sobre os nomes dos pássaros da noite – coruja, ravel, mocho, coruja-do-mato – e com as aves de rapina – abutre, falcão e gavião. Posso lidar com o veado, o cervo e a cabra, mas que diabos faço com *taragelaphus*, *pygargus*, *oryx* e *camelopard*?”.²⁷ Esses eram nomes latinos dados a animais do Antigo Testamento na Vulgata, e Lutero teve de se esforçar muito para encontrar equivalentes em alemão.

Embora concordasse com Melanchthon que a carta de Paulo aos Romanos era “verdadeiramente o mais puro evangelho”, Lutero tinha afeição especial pelo livro dos Salmos, mais do que por qualquer outro livro da Bíblia.

O Saltério é um livro precioso e amado, se não por outra razão, por esta: promete a morte e a ressurreição de Cristo tão claramente – e descreve seu reino e a condição e a natureza da cristandade – que bem poderia ser chamado de uma pequena Bíblia. Nele está compreendido mui linda e brevemente tudo o que está em toda a Bíblia. Realmente é um excelente manual. De fato, imagino que o Espírito Santo quis compilar uma pequena Bíblia e um livro de exemplos de toda a cristandade ou de todos os santos, de modo que quem não pudesse ler a Bíblia inteira tivesse aqui, de qualquer forma, quase um resumo inteiro dela, comprimido num pequeno livro.²⁸

Lutero havia convivido com o Saltério diariamente desde o início de sua estada no monastério. Ele já havia ministrado dois cursos sobre o Livro dos Salmos e publicado uma tradução e um comentário sobre os sete salmos penitenciais antes de voltar sua atenção para a tradução do livro inteiro. Em 1524, ele publicou *Der Psalter deutsch*, sua primeira edição publicada do Saltério completo. Ele continuou a revisar sua tradução dos salmos durante toda a sua vida.

Lutero esperava publicar um comentário sobre o Saltério inteiro, mas sua intimação para comparecer à Dieta de Worms, em 1521, interrompeu seu segundo curso de preleções sobre o Livro dos Salmos no salmo 22, e ele nunca conseguiu terminar sua obra. No entanto, ao longo de toda a sua vida, Lutero fez

preleções especiais e muitos sermões sobre os salmos, e alguns deles foram publicados como obras individuais. Um tratado sobre o salmo 68 foi completado durante sua estada em Wartburg, e um mais longo, sobre o salmo 118, enquanto estava protegido no castelo de Coburg, durante a Dieta de Augsburg, em 1530. Devemos o comentário de Lutero sobre o salmo 23 à diligência de seu leal escriba, Georg Röser, que pôs por escrito os comentários que Lutero fez “certa noite, depois de dar graças à mesa do jantar” e os publicou em 1536. Lutero fez uma interpretação totalmente cristocêntrica: Cristo é o bom e amável pastor, tão diferente de Moisés, que “é severo e hostil com suas ovelhas”. A pastagem verdejante com a qual Cristo alimenta suas ovelhas é “o querido evangelho”, tornado audível e visível pelos dons da pregação e pelos sacramentos pelos quais o rebanho é alimentado. O cálice que transborda é a “embriaguez bendita” do Espírito Santo.

No seu sermão sobre esse salmo, Lutero refletiu sobre um problema que, na metade da década de 1530, estava se tornando uma preocupação séria para os reformadores: o fato de que um número cada vez maior de pessoas tinha a Bíblia em sua própria língua, com edições facilmente disponíveis em mãos, a Palavra de Deus corria o risco de ser dada como certa? Ela seria negligenciada pelas pessoas? A Bíblia seria desprezada em razão de sua familiaridade? Embora Lutero não conhecesse a abundância de Bíblias na igreja norte-americana hoje, ele lamentava o início desse fenômeno no seu tempo:

Assim, é verdadeiro o ditado: quando algo está em uso comum, não é apreciado, mas desprezado, por mais precioso que seja. Infelizmente esse ditado é verdadeiro, especialmente verdadeiro no caso de nossa amada Palavra. Onde as pessoas a têm, não a querem, mas onde não está disponível, ficariam sinceramente felizes em tê-la. Onde as pessoas têm a igreja, onde a Palavra de Deus é ensinada, na porta de casa, vão ao mercado durante o sermão e passeiam perto do fosso. Quando precisam caminhar 10, 20 ou mais milhas até uma igreja, como lemos no salmo 42.4, vão alegremente com a multidão e a conduzem em procissão até a casa de Deus com gritos de alegria e salmos de ação de graças.²⁹

Erhart von Kunheim, que se casou com uma das filhas de Lutero, herdou uma cópia do Saltério de 1528 de seu sogro. Ele o encontrou cheio de anotações do reformador.³⁰ Ele relatou que Lutero carregava esse Saltério consigo em todos os momentos, dia e noite, mesmo em suas viagens fora de Wittenberg. Nas pinturas de Cranach retratando o Lutero maduro, o reformador é retratado segurando seu livro velho e gasto, que era o suporte principal para suas orações e meditações

diárias. Como o livro de oração da Bíblia, o Livro dos Salmos confronta cada leitura com a exigência e a promessa de Deus. É um discurso que exige uma resposta pessoal. Os salmos “não são palavras para serem lidas, mas para serem vividas”.³¹ Todo cristão deve levar os salmos no coração, memorizá-los e refletir sobre seu significado.

Em resumo, para ver a santa igreja cristã descrita em cores e formas vivas, como em um pequeno retrato, tome o Saltério. Nele você encontrará um excelente, brilhante e limpo espelho que lhe mostrará o que é a cristandade. Sim, você encontrará até a si mesmo nele, pois ele é o verdadeiro “conhece-te a ti mesmo” e, acima de tudo, encontrará o próprio Deus e todas as suas criaturas.³²

No encontro de Lutero com a Escritura, a distância entre o antigo povo de Deus e o crente contemporâneo colapsa diante da Palavra atemporal de Deus. Lutero disse certa vez que as próprias palavras do salmista nos apresentam não “santos silenciosos” (como os que podem ser encontrados, digamos, nas páginas de *The golden legend* (*Legenda áurea*), de Jacopo de Varazze), mas uma comunhão viva através dos séculos. As palavras dos salmistas revelam “como eles falavam e oravam a Deus, como ainda estão falando e orando, de modo que lendas e exemplos nos apresentem, quando comparados ao Saltério, santos silenciosos. O Saltério cria na nossa mente santos robustos e vivos. Ora, um homem silencioso comparado com um homem falante é o mesmo que um homem morto, pois não há dom mais poderoso e mais nobre que a fala”.³³

Era uma marca da genialidade de Lutero que ele sabia que não podia realizar a tradução da Bíblia sozinho. Até mesmo sua obra-prima solo, o Novo Testamento de 1522, foi completamente revisado por Melanchthon e outros amigos em Wittenberg. “Os tradutores nunca devem trabalhar sozinhos”, disse Lutero. “Quando um tradutor está sozinho, as melhores e mais adequadas palavras nem sempre lhe ocorrem.”³⁴ Lutero passou muitos meses revisando as várias recensões da sua tradução da Bíblia que foi publicada ao longo dos anos. Essa foi uma tarefa que exigiu uma equipe de trabalho e ele reuniu ao seu redor o seu “Sinédrio”, como os chamava. Esse grupo incluía, além de Melanchthon, Johannes Bugenhagen, pastor de Lutero, o principal pregador municipal de Wittenberg; Justus Jonas, deão da faculdade de teologia de Wittenberg; Caspar Cruciger, aliado de Melanchthon nas disputas interluteranas e organizador das obras reunidas de Lutero; e Matthew Aurogallus, professor de hebraico em Wittenberg. O incansável Römer também estava lá para tomar notas e escrever protocolos das discussões, alguns dos quais sobreviveram. Essas notas dão um vislumbre da

equipe de trabalho de Lutero – o primeiro comitê protestante de tradução da Bíblia:

Depois que o Doutor tivesse examinado as Bíblias publicadas antes e, além disso, consultado judeus e peritos em línguas estrangeiras e pedido que alemães idosos lhe desse termos apropriados, ele costumava vir ao consistório com sua velha Bíblia latina e sua nova Bíblia alemã, sempre trazendo também o texto hebraico. Mestre Philipp sempre trazia o texto grego... Todos já tinham se preparado para o texto que seria discutido e tinham examinado o texto grego e o latino, bem como exegetas judeus. Então, como presidente, ele propunha uma versão e deixava cada um falar e ouvia o que cada um tinha a dizer com referência à qualidade da linguagem ou à exegese dos antigos doutores.³⁵

Numa época de impressão descontrolada, antes que os direitos autorais e os *royalties* estivessem na moda, Lutero era frequentemente frustrado por impressores que reproduziam suas obras a esmo, com apenas um lucro rápido em mente, aquelas “sanguessugas gananciosas e reimpressores ladrões”, como os chamava.³⁶ Ele mesmo não recebia ganho financeiro de suas traduções da Bíblia. Lutero gostava de citar a voz de Deus falando em Isaías 55.11: “Assim será a palavra que sair da minha boca: não voltará para mim vazia, mas fará o que me apraz e prosperará naquilo para que a designei”.³⁷ Essa passagem reafirmava a Lutero que a Palavra de Deus finalmente triunfaria sobre todas as trapaças e manobras que Satanás pudesse imaginar para opor-se a ela.

A partir de 1524, Lutero teve seu próprio brasão, a rosa de Lutero, impressa em cópias autorizadas de suas traduções da Bíblia. Com o correr do tempo, esse emblema passou a representar toda a obra de Lutero como reformador. Alguns pastores luteranos explicaram seu simbolismo em termos dos grandes temas da teologia de Lutero. Segundo Andreas Kreuch,

A rosa branca sugere a promessa consoladora de Deus afirmando seu auxílio misericordioso contra o pecado, a morte, o diabo e todos os inimigos do crente; o coração vermelho representa a confissão que os crentes fazem de coração; a cruz lembra o sofrimento da vida cristã e aponta para Cristo como o cruzado que derrota todos os inimigos do seu povo. A cor da cruz, preta, lembra aos cristãos como foi amargo o sofrimento de Cristo e como é amargo o sofrimento deles.³⁸



Figura 6.2. A Rosa de Lutero, com seu coração com uma cruz no centro, era tanto o selo pessoal do reformador quanto o emblema da Reforma luterana.

Junto com o emblema da rosa de Lutero, edições posteriores da Bíblia de Lutero levavam também como marca distintiva uma passagem da Escritura, *Gottes Wort bleibt ewig*, “a Palavra de nosso Deus permanece eternamente”. Na página do título da primeira Bíblia de Lutero completa, em 1534, esse versículo de Isaías 40.8 aparece no topo da página, abaixo da figura de Deus, que é mostrado com uma pena em sua mão escrevendo essa passagem. Desse modo, a Reforma luterana salientava a resiliência e a indestrutibilidade da Escritura, a Palavra de Deus escrita, contra as forças de dentro e de fora da igreja que tentavam minimizá-la e marginalizá-la. Em 1934, representantes luteranos e reformados de igrejas protestantes de toda a Alemanha se uniram para protestar contra a acomodação da fé cristã às exigências do Terceiro Reich. A Declaração Barmen que publicaram tornou-se um dos mais famosos documentos da igreja nos tempos modernos. Ela conclui com a máxima de Lutero em latim: *Verbum Dei manet in aeternum*.

Batalhas sobre a Bíblia

A política da Reforma desempenhou uma parte na primeira grande batalha sobre a Bíblia no século 16. Em 1485, quando Lutero tinha apenas 2 anos de idade, o território da Saxônia foi dividido em duas partes governadas por dois irmãos, Ernest e Albert. O novo mapa da Saxônia se parecia com um quebra-

cabeça, de modo que o governante de um território não podia chegar a certas partes de sua propriedade sem atravessar as terras do outro príncipe. A chamada partição de Leipzig, que produziu essa redistribuição geográfica e política da terra da Saxônia, permaneceria em vigor até por volta de 1918. No início do século 16, uma intensa rivalidade se desenvolveu entre a Saxônia Ernestina e a Albertina. Frederico III, chamado “o Sábio” por causa de seu governo prudente, governou a Saxônia eleitoral, ou Ernestina, de 1486 a 1525. Ele é mais bem conhecido por sua proteção a Lutero e seu apoio silencioso, mas constante, ao movimento de reforma. No seu leito de morte, ele pediu para receber a comunhão em ambas as espécies.

O príncipe rival, da Saxônia Albertina, era o duque George, que também era chamado “o Barbudo”. Seu controle sobre a Universidade de Leipzig, a mais antiga instituição desse tipo nas terras da Saxônia, levou Frederico a estabelecer a nova Universidade de Wittenberg, em 1502. O duque George tinha uma tendência para a teologia e certa vez quis se tornar sacerdote. Por causa desse contexto, ele não relutou em mergulhar em disputas doutrinárias estimuladas pela controvérsia sobre as indulgências. Inicialmente, o duque favoreceu a causa de Lutero, mas, depois de ouvir seu famoso debate com John Eck em Leipzig, em 1519, passou a considerar Lutero o novo John Hus, um destruidor da igreja que merecia o mesmo destino do pregador de Praga. Entre os governantes católicos, o duque George tornou-se o mais implacável inimigo da Reforma luterana.

Logo depois que o Novo Testamento de Lutero foi publicado, em 1522, o duque George proibiu sua impressão e distribuição nos seus territórios. Ele ficou especialmente ofendido por uma das xilogravuras de Cranach, que ilustrou Apocalipse 11 mostrando a besta do abismo adornada com a coroa de três fileiras do papa. Aparentemente, o duque não foi o único que ficou incomodado com esse uso polêmico da arte, pois em impressões subsequentes do Novo Testamento, a tiara papal foi tirada da cabeça da besta. Mas então, é claro, o gato estava fora do saco. As Bíblias de Lutero estavam sendo impressas por toda a Europa, apesar do fato de que, na maioria dos lugares, essa atividade era ilegal e perigosa. O primeiro tipógrafo protestante, o primeiro de muitos, foi queimado vivo na estaca, em 1527.

Num caso clássico de “se não pode vencer o inimigo, junte-se a ele”, o duque George fez meia-volta e começou a promover a leitura da Bíblia na língua vernácula. A Bíblia que o duque George queria que seus súditos lessem era uma edição nova, amigável aos católicos, preparada por Hieronymus Emser, capelão e secretário oficial do duque.³⁹ Emser e Lutero haviam se conhecido em 1504,

quando Lutero foi aluno de Emser num curso na Universidade de Erfurt.⁴⁰ Os dois mantiveram uma relação amigável por algum tempo. Em 1518, Lutero foi convidado para jantar na casa de Emser, em Dresden. Em 1519, numa carta a John Lang, referiu-se a ele como “nosso Emser”.⁴¹ No entanto, assim como aconteceu com o duque George, o debate em Leipzig foi um divisor de águas na opinião de Emser a respeito do seu antigo aluno. O pensamento de que o papa e os concílios da igreja podiam estar errados e tinham estado errados – seriamente errados, alegava Lutero – foi de mais para Emser. Em 1520, ele atacou fortemente o tratado de Lutero “À nobreza cristã da nação alemã”. Lutero, que sempre dava tanto quanto recebia, deu uma resposta áspera “Ao bode de Leipzig”, em que debochava do brasão de Emser, o ibex ou bode selvagem, que aparecia em todos os seus escritos. Para não ser vencido, Emser respondeu com “Sobre a resposta irada do touro de Wittenberg”. Para a frente e para trás, o boi *versus* o bode.

Lutero não deve ter ficado surpreso quando, em 1523, Emser publicou uma longa e penetrante crítica ao seu Novo Testamento alemão: “Sobre que fundamento e por que motivo a tradução do Novo Testamento feita por Lutero deve ser proibida ao homem comum”. Emser alegou ter encontrado 1.400 erros e mentiras na obra de Lutero. Lutero, admitiu ele, havia preparado sua mistura venenosa de verdade e heresia “de um modo mais delicado e perfumado” do que as anteriores traduções da Bíblia para o alemão. Mas por essa razão “o povo comum está mais inclinado a lê-la e engolir a isca que está escondida por trás das doces palavras antes de terem consciência dela”.⁴² Como se revelou, nem o decreto do duque George proibindo traduções vernaculares no seu território nem a massiva polêmica de Emser contra Lutero puderam impedir a proliferação de Bíblias em alemão na Saxônia. Reconhecendo sua política errada, o duque George incumbiu Emser de produzir um Novo Testamento em alemão “melhor”, sem os “erros” e desvios doutrinários de Lutero. O Novo Testamento de Emser foi publicado em 1527, ano de sua morte.

Não desejando falar mal do adversário recém-falecido, pelo menos não citá-lo pelo nome, Lutero não mencionou Emser no seu tratado de 1530, “Sobre tradução: uma carta aberta”. Porém, havia pouca dúvida sobre a identidade do “escrevinhador de Dresden”, o “Mestre sabe-tudo” a quem Lutero acusou de ter “se assenhoreado do meu Novo Testamento”.⁴³ De fato, disse Lutero (e os estudiosos modernos concordam), Emser havia roubado sua tradução quase palavra por palavra. Ainda pior que isso, na opinião de Lutero, foi Emser que apagou suas glosas evangélicas e comentários marginais e os substituiu por outro aparato que induzia a erro o leitor comum.

Na sua “Carta aberta sobre tradução”, Lutero defendeu seu direito de interpretar a Bíblia mesmo quando seu trabalho exegético o levava a desafiar os mais eruditos teólogos e mestres escolásticos de sua época. Em um texto de pungente retórica, ele assume o manto de Paulo, que se “orgulhava” de sua própria posição contra os superapóstolos de Corinto (2Co 11.21-33).

São doutores? Também eu sou. São eruditos? Também sou. São pregadores? Também sou. São teólogos? Também sou. São debatedores? Também sou. São filósofos? Também sou. São argumentadores? Também sou. São preletores? Também sou. Escrevem livros? Também eu escrevo.⁴⁴

Uma reclamação comum dos oponentes católicos de Lutero era sua tradução da afirmação de Paulo em Romanos 3.28 de que a pessoa é justificada pela fé (*ex fide*, na Vulgata) como *allein durch den Glauben*, somente pela fé, ou pela fé somente. Parecia a Emser e outros críticos que Lutero, nesse caso, havia deliberadamente acrescentado uma palavra não encontrada nem no texto grego nem no texto latino da Escritura para reforçar seu ensino duvidoso sobre a justificação somente pela fé. Lutero respondeu afirmando que seus oponentes não haviam entendido o significado do texto por interpretá-lo de modo excessivamente literal. Ele sabe muito bem, diz Lutero, que essas quatro letras S-O-L-A não estão no texto grego nem no latino. No entanto, ele insiste que essa palavra comunica o sentido do texto como deve ser traduzido para o alemão. Quero falar alemão, diz ele, não grego ou latim. Ele cita como expressão paralela o exemplo de um fazendeiro que leva para o mercado “somente cereal e não dinheiro” (*allein korn und kein geldt*). Um método de tradução literalista palavra por palavra não traduziria as palavras de Paulo, em Romanos 3.28, para o alemão correto.

A força do argumento de Paulo exigia uma tradução não literal: ele tinha de ir além da tradução do texto palavra por palavra para comunicar o seu significado. Mas Lutero insistia que não era inovador em afirmar que somente a fé justifica. Na igreja primitiva, tanto Ambrósio quanto Agostinho haviam dito a mesma coisa. As palavras do apóstolo não admitiam outra interpretação. “As palavras de Paulo são fortes demais; elas não admitem obras, nenhuma delas. Ora, se não é uma obra, então deve ser somente fé... a questão, em seu próprio cerne, então, requer que digamos ‘somente a fé justifica.’”⁴⁵

A batalha pela Bíblia começou com Emser e Lutero e continuou muito depois que ambos estavam mortos. Em 1556, o conselho municipal da cidade suíça de Zug ordenou que todas as traduções alemãs da Bíblia, inclusive as de Emser e

Lutero e outras impressas na vizinha Zurique, fossem levadas à prefeitura e queimadas publicamente. O resultado foi uma grande fogueira. Essa ação foi instigada por um evangelista itinerante que chegou a Zug promovendo uma doutrina da salvação que parecia enfatizar a importância da fé às expensas das boas obras. Esse ensino, como cria o conselho municipal, podia levar os habitantes de Zug a agirem de modo imoral, o que resultaria num colapso da ordem pública. O pregador visitante alegou não saber nada sobre Lutero, mas disse: “Posso autenticar meu sermão pela Bíblia”.⁴⁶

Antes de publicar sua própria versão do Novo Testamento, Emser havia solicitado uma tradução oficialmente aprovada por uma equipe internacional de estudiosos e teólogos competentes. Um passo nessa direção foi dado em 1546, quando o Concílio de Trento definiu como canônicos os livros do Antigo e do Novo Testamento e os apócrifos (às vezes chamados de escritos deuterocanônicos), que permaneceram normativos para os católicos. Os padres de Trento também reconheceram o texto da Vulgata como supremamente autoritativo na vida da igreja e pediram uma edição definitiva. Um texto definitivo da Vulgata foi publicado em 1592 sob o papa Clemente VIII. A partir daí, as versões vernaculares católicas, como a famosa Bíblia Douai-Reims, em inglês, foram baseadas nesse texto revisado da Vulgata. Nos tempos modernos, o Concílio Vaticano Segundo, embora honrasse a Vulgata latina e a Septuaginta grega, reconheceu a importância da Escritura vernacular, afirmando que “o acesso à Escritura deve ser franqueado ao cristão fiel... Como a Palavra de Deus deve estar prontamente disponível em todas as épocas, a igreja, com preocupação materna, entende que traduções apropriadas e corretas devem ser feitas em várias línguas, especialmente com base nos textos originais dos livros sagrados”. Desse modo, o concílio afirmou: “Os filhos da igreja podem se familiarizar segura e proveitosamente com a Escritura Sagrada e se aprofundar em seu espírito”.⁴⁷

Entre os reformadores protestantes, a tradução da Bíblia feita por Lutero exerceu influência magistral. Ela foi, como disse Philip Schaff, “a obra mais importante e útil de toda a sua vida”.⁴⁸ Mas isso não significa que o trabalho exegético de Lutero tenha recebido aceitação unânime. Embora Melancthon tenha defendido a tradução *sola fide* de Lutero em Romanos 3.28, ele tentou alinhar a justificação em Tiago com a justificação em Paulo de um modo que Lutero nunca pôde aceitar totalmente.⁴⁹ Do mesmo modo, conquanto Zuínglio e Calvino tenham ficado ombro a ombro com Lutero ao ensinar que a posição correta diante de Deus é baseada apenas na graça, e não no esforço humano ou nas obras meritórias, nenhum dos reformadores suíços estava disposto a deixar

Tiago em uma posição secundária dentro do Novo Testamento. Hoje, seguidores de Jesus de todas as denominações que ainda querem aprender com Martinho Lutero não podem fazer melhor do que atentar para suas palavras: “Recorram à Escritura, amados cristãos! Recorram somente a ela, e não permitam que minha exposição e a de todos os outros mestres signifiquem mais para vocês do que os andaimes de um edifício, de modo que possam entender a simples e pura Palavra de Deus, aceitá-la como sua, e permanecer nela”.⁵⁰

- 1 Merle Severy, “The world of Luther”, *National Geographic*, outubro de 1983, p. 448.
- 2 Por volta de 1522, Lutero começou a imitar o apóstolo Paulo em suas cartas, mudando da usual *salute* para o famoso cumprimento apostólico, *gratia et pax in domino*. O pregador saxão havia se tornado o apóstolo para os alemães e, por fim, para toda a igreja: “Lutero segue conscientemente os passos do apóstolo e toma-o como exemplo não apenas para a teologia, mas também para a ação”. Timothy J. Wengert, “Martin Luther’s movement toward an apostolic self-awareness as reflected in his early letters”, *Lutherjahrbuch* (1994): 71-92.
- 3 WA, Br 2:74. See Karl Holl, “Martin Luther on Luther”, em *Interpreters of Luther: essays in honor of Wilhelm Pauck*, org. Jaroslav Pelikan (Filadélfia: Fortress, 1968), p. 19.
- 4 WA 8:685: *Tzum ersten bitt ich, man wolt meynes namen geschweygen und sich nit lutherisch, sondern Christen heysen. Was ist Luther? Ist doch die lere nitt meyn. Szo byn ich auch fur niemant gecreuzigt... Wie keme denn ich armer stinckender madensack datzu, das man die kynder Christi solt mit meynem heyloszen namen nennen?*
- 5 Veja Irena Backus, “Biblical hermeneutics and exegesis”, *OER* 1:153.
- 6 Clyde Manschreck, *Melanchthon: the quiet Reformer* (Nashville: Abingdon, 1958); Michael Rogness, *Philipp Melanchthon: Reformer without honor* (Mineápolis: Augsburg, 1969).
- 7 Timothy J. Wengert, “Beyond stereotypes: the real Philipp Melanchthon”, em *Philipp Melanchthon: then and now (1497-1997)*, org. Scott H. Hendrix (Columbia, S.C.: Lutheran Theological Southern Seminary, 1999), p. 10.
- 8 Sheible, “Philipp Melanchthon”, *OER* 3:44. Heinz Scheible resumiu os resultados de recentes estudos sobre Melanchthon da seguinte maneira: “A importância histórica de Melanchthon pode ser vista principalmente em seu reconhecimento do problema da relação entre humanismo e Reforma (isto é, a herança greco-romana e bíblica na história do Ocidente), o fato de ter chegado a um acordo sobre o problema e a introdução dos resultados de sua solução no pensamento e na organização da reforma eclesiástica e educacional da Alemanha. Ao fazer isso, ele evitou os perigos gêmeos de que o recente movimento de Reforma naufragasse num espiritualismo anti-intelectual ou, no extremo oposto, a filosofia fosse imposta à teologia, o conhecimento sobre a fé e a razão sobre a revelação”. A safra do renascimento dos estudos sobre Melanchthon inclui Michael B. Aune, *To move the heart: rhetoric and ritual in the theology of Philipp Melanchthon* (San Francisco: Christian University’s Press, 1994); John R. Schneider, *Philipp Melanchthon’s rhetorical construal of biblical authority*, *Oratio Sacra* (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 1990); John Schofield, *Philipp Melanchthon and the English Reformation* (Aldershot: Ashgate, 2006); e, além de muitos ensaios, os seguintes livros de Timothy J. Wengert: *Philipp Melanchthon’s “Annotationes in Johannem” in relation to its predecessors and contemporaries* (Genebra: Librairie Droz, 1987); *Law and gospel: Philipp Melanchthon’s debate with John Agricola of Eisleben over “poenitentia”* (Grand Rapids: Baker, 1997); *Human freedom, Christian righteousness: Philipp Melanchthon’s exegetical dispute with Erasmus of Rotterdam* (Oxford: Oxford University Press, 1998). Timothy J. Wengert e M. Patrick Graham também organizaram um importante simpósio: *Philipp Melanchthon (1497-1560) and the Commentary* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).
- 9 Schofield, *Melanchthon and the English Reformation*, p. 9.
- 10 Schneider, *Rhetorical construal*, p. 54.
- 11 Veja o levantamento feito por Wengert dos comentários de Melanchthon em “The biblical commentaries of Philipp Melanchthon”, em *Philipp Melanchthon (1497-1560) and the commentary*, org. Timothy J. Wengert e M. Patrick Graham (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), p. 106-148.
- 12 Wengert, *Human freedom*, p. 153.
- 13 Schieble, “Philipp Melanchthon”, p. 42. Richard A. Muller faz uma afirmação semelhante sobre a adaptação que Melanchthon fez do método *loci*: “Essa abordagem, além disso, foi um resultado da

firme convicção de Melanchthon de que as regras da retórica eram derivadas da (e não impostas à) prática da escrita e que, portanto, a análise retórica das formas de um discurso que levava à identificação de tópicos fundamentais era o método adequado para a exposição do texto”. Veja “*Scimus enim quod lex spiritualis est*”: Melanchthon and Calvin on the interpretation of Romans 7:14-23”, em *Philipp Melanchthon (1497-1560) and the commentary*, org. Timothy J. Wengert e M. Patrick Graham (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), p. 220. Sobre o *methodus Melanchthonis*, veja Timothy J. Wengert, “The rhetorical Paul: Philipp Melanchthon’s interpretation of the Pauline Epistles”, em *A companion to Paul in the Reformation*, org. R. Ward Holder (Leiden: Brill, 2009), p. 129-164.

14 LW 31:41.

15 LW 31:348.

16 Melanchthon, *Commentary on Romans*, trad. Fred Kramer (St. Louis: Concordia Publishing House, 1992), p. 196. Cada vez mais Melanchthon explicava a justificação pela fé apenas em termos forenses, isto é, pela imputação divina da justiça de Cristo. O caráter forense da justificação, que também está presente em Lutero, tornou-se mais pronunciado durante o debate de Melanchthon com Andreas Osiander e sua doutrina da infusão de “justiça essencial” de Cristo no crente. Veja Gottfried Seebass, “Andreas Osiander”, *OER* 3:183-185.

17 Veja “Luther’s commentary on Psalm 51,” LW 12:311.

18 Wengert, *Melanchthon’s annotationes in Johannem*, esp. p. 43-48, 150.

19 *Melanchthon on Christian doctrine: Loci communes 1555*, trad. e org. Clyde L. Manschreck (Oxford: Oxford University Press, 1965), p. xlv.

20 CR 5:290-291; MBW 3431. Citado por Wengert, *Melanchthon and the commentary*, p. 8.

21 LCL 2:35. Lutero a Melanchthon, 26 de maio de 1521.

22 Nietzsche, *Musarion* 25, 205-6; 16, 352. Nesse contexto, Nietzsche também disse: “Unser letztes Ereigniss ist immer noch Luther.” Citado in Heinz Bluhm, “Luther’s German Bible”, em *Sevenheaded Luther: essays in commemoration of a quincentenary, 1483-1983*, org. Peter N. Brooks (Oxford: Clarendon, 1983), p. 178.

23 WA, Br 2:413. Citado in Willem J. Kooiman, *Luther and the Bible*, org. John Schmidt (Filadélfia: Muhlenberg, 1961), p. 91.

24 Kooiman, *Luther and the Bible*, p. 178.

25 Cochlaeus, *Historia*, p. 121. Citado in Jane O. Newman, “The Word made print: Luther’s 1522 *New Testament* in an age of mechanical reproduction”, *Representations* 11 (1985): 115.

26 Essa é a tradução de Jaroslav Pelikan do comentário de Heine. Veja Pelikan, *Whose Bible is it?* (Nova York: Viking, 2005), p. 172. O texto original é: *Derselbe Mann, der wie ein Fischweib schimpfen konnte, er konnte auch weich seyn, wie eine zarte Jungfrau*. Heinrich Heine, *Der Salon* (Hamburgo: Hoffmann and Campe, 1834), p. 60.

27 Citado por Roland H. Bainton, *Here I stand: a life of Martin Luther* (Nova York: Abingdon-Cokesbury, 1950), p. 327-328.

28 LW 35:365, 254.

29 LW 12:151. Para outros comentários de Lutero sobre o salmo 23, veja LW 12:147-179. Veja também o comentário de Lutero: “Deus seja louvado. A própria Bíblia está, agora, nas mãos do povo, juntamente com uma quantidade enorme de livros úteis de muitos autores cultos. Neles, um cristão pode se alimentar bem, como diz o ditado: ‘A vaca anda com capim até a barriga’. Assim também nós estamos plenamente supridos em nosso tempo com a rica e completa pastagem da Palavra divina. Deus conceda que a usemos agradecidamente e fiquemos gordos e fortes, antes que venham a seca e a

punição pela nossa ingratidão. Usemos a Palavra de modo que não sejamos obrigados a devorar pedras e cardos novamente, como tínhamos de fazer antigamente, sob o papado, mas que possamos produzir muito fruto e nos tornemos discípulos do Senhor (Jo 16)” WLS, 2:83.

30 Algumas dessas anotações estão incluídas em WA, DB 4:510-577.

31 WA 31/1:67.

32 WA, DB 10/1:105. *Summa, Wiltu die heiligen Christlichen Kirchen gemalet sehen mit lebendiger Der Psalter malet die heilige Kirchen mit jrer rechte farbe. Farbe vnd gestalt, in einem kleinen Bilde gefasset, So nim den Psalter fur dich so hastu einen feinen, hellen, reinen, Spiegel, der dir zeigen wird, was die Christenheit sey. Ja du wirst auch dich selbs drinnen, vnd das rechte Gnotiseauton finden, Da zu Gott selbs vnd alle Creaturn.* Veja Kooiman, *Luther and the Bible*, p. 156.

33 WA, DB 10/1:100. Citado por H. G. Haile, *Luther: an experiment in biography* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983), p. 61.

34 WA, TR 1:961: *Nec translatore debent esse soli, denn eim einigen fallen nicht allzeit gut et propria verba zu.*

35 Essa descrição é de Johannes Mathesius, primeiro biógrafo de Lutero, numa série de sermões sobre a vida de Lutero, publicados pela primeira vez em 1566. Veja Heiko A. Oberman, *Luther: man between God and the devil* (New Haven: Yale University Press, 1989), p. 308, e Robert Rosin, “Johannes Mathesius”, *OER* 3:32-33.

36 Kooiman, *Luther and the Bible*, p. 183.

37 LW 17:257.

38 Esse é o resumo feito por Robert Kolb de Kreuch, *Sigillum Lutheri*, publicado em 1579. Veja Robert Kolb, *Martin Luther as prophet, teacher and hero* (Grand Rapids: Baker, 1999), p. 82.

39 Sobre Emser, veja Agostino Borromeo, “Hieronymus Emser”, *OER* 2:42-43, e Kenneth A. Strand, *Reformation Bibles in the crossfire: the story of Jerome Emser, his anti-Lutheran critique and his catholic Bible version* (Ann Arbor: Ann Arbor Publishers, 1961).

40 Essa interessante afirmação foi feita pelo próprio Emser em sua *Quadruplica on Luther's newest answer concerning his Reformation* (Leipzig, 1521): “Aconselho Lutero a ir para a escola por algum tempo, aprender com Emser... dezesseis anos atrás, ele era meu aluno e, em Erfurt, ouviu pela primeira vez, de mim, a comédia *Sergius*, de John Reuchlin” (Strand, *Reformation Bibles*, p. 23-24).

41 Strand, *Reformation Bibles*, p. 28.

42 Veja Newman, “The Word made print”, p. 112.

43 LW 35:184.

44 LW 35:186.

45 LW 35:197. A maioria das traduções modernas não segue a tradução de Lutero de Romanos 3.28, mas observe este comentário de Joachim Jeremias: “Martinho Lutero, na sua tradução de Romanos 3.28, acrescentou uma palavra. Ele diz: ‘Portanto, concluímos que o homem é justificado pela fé somente’ (*allein durch den Glauben, sola fide*). Ele foi criticado por essa adição, mas, linguisticamente, ele está totalmente correto. Isso porque essa é uma característica da língua semita (e, por isso, as cartas de Paulo, repetidamente, revelam seu contexto judaico) que a palavra “somente” ou “sozinho” seja geralmente deixada de fora, mesmo em lugares em que o uso ocidental a considera indispensável (cf., por exemplo, Mc 9.41: ‘Aquele que vos der de beber um copo de água, em meu nome, porque sois de Cristo, em verdade vos digo que de modo algum perderá o seu galardão’, quando o sentido é: ‘Aquele que vos der de beber somente um copo de água’, até mesmo esse serviço insignificante será recompensado). *Sola fide!* A fé é o único caminho para encontrarmos a graça de Deus”. *The central message of the New Testament* (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1965), p. 55-56.

46 Newman, “The Word made print”, p. 95-97.

47 *Vatican Council II: The conciliar and postconciliar documents*, org. Austin Flannery, DV 22, 25 (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1980), p. 762-765.

48 Schaff, *HCC* 7:341.

49 Melanchthon, *Commentary on Romans*, p. 18-21. Lutero não tirou Tiago do cânon do Novo Testamento, como é com frequência alegado, embora tenha dito numa ocasião, num dos seus típicos exageros: “Fora com Tiago. Quase sinto vontade de jogar Tiago na fornalha, como fez o sacerdote em Kalenberg” – uma referência a um pastor local que usou as estátuas de madeira dos apóstolos como lenha (*LW* 34:317). Depois de 1522, talvez sob influência de Melanchthon, Lutero retratou-se por sua caracterização de Tiago como “uma Carta de palha” nas edições subsequentes do seu Novo Testamento. Veja Timothy George, “A right strawy epistle”, “Reformation perspectives on James”, *Review and expositor* 83 (1986): 369-382.

50 Extraído das notas de Lutero sobre o Advento e o Natal. Veja *LW* 48:237-248, 243.

Ao longo do Reno



Não entrem em desacordo com a Palavra de Deus, pois, na verdade, ela persistirá como o Reno segue seu curso. Alguém pode represá-lo por algum tempo, mas é impossível detê-lo.¹

Ulrico Zuínglio

Seria possível contar a história da Bíblia no tempo da Reforma fazendo um cruzeiro pelo rio Reno, um dos rios históricos internacionais mais bonitos do mundo. Nascendo nos Alpes suíços, o Reno corre para o norte e o oeste por cerca de 1.312 quilômetros. Se começarmos o nosso cruzeiro nos Países Baixos, onde afluentes do Reno correm para o mar do Norte, nos encontraremos não longe de Roterdã, cidade natal de Erasmo. Ainda jovem, Erasmo entrou em contato com os Irmãos e Irmãs da Vida Comum. Estes eram cristãos piedosos que praticavam uma vida de piedade e oração e de leitura diária das Escrituras. Eles eram parte de um movimento conhecido como Devoção Moderna, que tinha sido fundado no fim do século 14, por Gerhard Groote, um pregador leigo e diácono de Deventer. O livro mais famoso que surgiu desse movimento foi a *Imitação de Cristo*, de Thomas à Kempis, um manual de devoção que ainda tem um apelo permanente. Numa época em que a impressão ainda era novidade, esses leitores leigos da Bíblia se tornaram os grandes escribas e copistas da Europa – acredita-se que Thomas à Kempis tenha feito pelo menos quatro cópias de toda a Bíblia. Eles também eram os grandes professores da Europa, contando entre seus alunos Lutero e Erasmo. Como um movimento que ficou de certo modo entre as comunidades religiosas da Idade Média e as congregações leigas da Reforma, os Irmãos e Irmãs da Vida Comum incentivavam a leitura devocional da Escritura e contribuíram para a promoção geral da instrução.²

Continuando nossa viagem pelo Reno, passamos pelas cidades de Duisburg e

Düsseldorf. Duisburg era uma pequena cidade rural protegida por fortes muralhas. No entanto, desde a Idade Média, era membro da famosa Hansa, uma rede de cidades no norte da Europa que constituíam uma espécie de zona de comércio da época. Düsseldorf era uma cidade de pináculos e domos impressionantes. Perto ficava o posto militar de Kaiserswerth, onde soldados imperiais monitoravam o comércio no Reno e ficavam prontos para reprimir rebeliões camponesas na zona rural ou distúrbios nas cidades.

Logo chegamos a “santa Colônia”, como a maior cidade alemã (com uma população de quarenta mil habitantes) era chamada por causa de suas muitas igrejas e ordens religiosas. Colônia era um importante centro de pensamento católico na Alemanha do século 16 e uma importante fortaleza da Contrarreforma ao norte dos Alpes. Lutero foi publicamente condenado pela universidade dali em 1519, e seus escritos foram queimados em novembro de 1520. Mais tarde, no século 16, pareceu, por um breve momento, que Colônia poderia aceitar a Reforma. Em 1540, o arcebispo Hermann Von Wied, conhecido por suas inclinações católicas evangélicas, convidou Martin Bucer para traçar um plano de reforma da cidade. Bucer preparou o documento com ajuda de Melancthon, mas nada resultou disso. Mais tarde, ainda no século 16, uma pequena comunidade protestante lançou raízes e obteve certa tolerância na cidade. Uma igreja reformada foi fundada em 1565, e uma luterana, dez anos depois. Na Idade Média, Tomás de Aquino e Alberto, o Grande, haviam lecionado em Colônia, e a tradição dominicana continuava forte no século 16. Nos anos anteriores à Reforma, a Universidade de Colônia atraiu estudantes de muitas partes da Europa, inclusive o jovem Heinrich Bullinger, da Suíça, que obteve ali seu grau de bacharel.

Uma prensa tipográfica foi estabelecida em Colônia em 1465, apenas dez anos depois que a primeira Bíblia de Gutenberg foi impressa. Colônia logo se tornou um dos principais centros de impressão da Alemanha.³ Em 1534, ano em que a Bíblia completa de Lutero foi publicada em Wittenberg, uma versão católica da Bíblia em alemão saiu das prensas de Peter Quentel, em Colônia. Assim como muitos impressores no século 16, Quentel estava mais preocupado em ganhar dinheiro do que em publicar teologia correta, e oferecia seus serviços aos dois lados da disputa religiosa. Isso provavelmente explica por que realizou um projeto secreto de impressão idealizado pelo refugiado inglês William Tyndale. Havia uma relação comercial próspera entre a Inglaterra e vários dos principais centros comerciais do norte da Europa, inclusive Hamburgo, Antuérpia e Colônia. O tecido inglês e o vinho do Reno eram os principais produtos nesse comércio.

Sabemos que Tyndale era bem relacionado com um grupo de comerciantes de tecidos de Londres, e, sem dúvida, encontrou amigos na comunidade de ingleses expatriados de Colônia. De algum modo ele conseguiu contratar os serviços de Quentel, que começou o projeto clandestino de impressão do Novo Testamento em inglês. Porém, sucedeu que a obra de Tyndale foi denunciada às autoridades pelo inimigo de Lutero, Cochlaeus. O projeto foi interrompido e as prensas pararam em Mateus 22. Tyndale e seu ajudante, William Roye, fugiram no momento exato. Eles pegaram o material restante e tomaram o próximo barco Reno acima, em direção a Worms.⁴

Navegando (ou remando) por vinhas, castelos e paisagens pitorescas do rio, Tyndale chegaria à cidade de Mainz, na margem oeste do Reno, oposta à sua junção com o rio Main. Frankfurt, lugar da feira de livros mais popular da Europa, ficava cerca de 30 quilômetros a leste do Main. Hoje se pode visitar o museu Gutenberg, em Mainz, e comprar uma página reimpressa (fac-símile) do livro mais famoso do mundo. Johannes Schöffer, um descendente do sócio de Gutenberg em sua primeira tipografia, manteve o negócio funcionando durante o século 16. Ele já havia publicado vários dos escritos de Lutero no início da década de 1520. Essa era uma atividade controversa, pois Mainz era a base do eleitor cardeal Alberto de Brandenburg, cujos agentes haviam comissionado o comércio de indulgências de Johannes Tetzel. Os ganhos com a venda de indulgências tinham caído drasticamente como resultado da agitação por causa das 95 Teses de Lutero. Em breve, os escritos de Lutero seriam queimados publicamente em Mainz, como haviam sido em Colônia.

A uma curta distância rio acima de Mainz está a pequena cidade de Worms, mais bem lembrada pela reunião da Dieta imperial que ocorreu ali em 1521. Naquela ocasião, Lutero havia tomado sua posição e submetido sua consciência à Palavra de Deus. Quando Tyndale chegou a Worms, cinco anos depois, encontrou ali um ambiente favorável à conclusão do seu projeto de publicação do Novo Testamento em inglês. Peter Schöffer, um sobrinho de Johannes, da mesma dinastia de tipógrafos, imprimiu essa obra ainda em 1526. Logo que a primavera permitiu que o tráfego pelo rio fosse retomado, vários milhares de exemplares da obra-prima de Tyndale fizeram o caminho inverso pelo Reno, passando por Colônia e pelo mar do Norte, como contrabando para a Inglaterra. As folhas soltas do texto impresso foram embrulhadas em pacotes separados e escondidas em fardos de tecidos e outras mercadorias para serem reunidas e encadernadas novamente quando tivessem desembarcado clandestinamente na Inglaterra, em segurança.

Tyndale era um absoluto gênio com a língua inglesa e isso fica evidente em muitas de suas frases que passaram para versões subsequentes da Bíblia inglesa: “A city that is set on a hill cannot be hid... but Mary kept all those things and pondered them in her heart... let not your heart be troubled... and when they were come to the place which is called Calvary, there they crucified him... finally, my brethren be strong in the Lord, and the power of his might.”⁵ A influência de Tyndale sobre o desenvolvimento da língua inglesa foi subestimada pela maioria dos estudiosos. Sem Tyndale, teríamos tido Shakespeare, ou Bunyan, ou Milton? Claramente não teríamos tido a versão King James da Bíblia (a versão do rei Tiago), pois cerca de noventa por cento da Bíblia inglesa que Tyndale conseguiu completar antes de sua morte foram aproveitados na Authorized Version de 1611.

Desde a Idade Média, Worms tinha sido o centro de uma florescente comunidade judaica. Worms, e muitas outras cidades ao longo do Reno, também testemunharam tragicamente a perseguição e os massacres (*pogrons*) de judeus, da época das Cruzadas ao tempo de Hitler. Hoje ainda se podem ver em Worms as ruínas de uma sinagoga que data de antes da época da Reforma. É possível que Tyndale tenha aprendido, ou aperfeiçoado, seu conhecimento de hebraico com os rabinos que conheceu em Worms. Em 1530, ele publicou uma tradução do Pentateuco para o inglês que foi impressa em Antuérpia. Sua tradução dos demais livros do Antigo Testamento foi interrompida quando ele foi traído e preso. Ele foi executado em 1536.

Uma das últimas cartas que temos da pena da William Tyndale vem de sua prisão no Castelo Vilvorde, perto de Bruxelas, onde aguardava os procedimentos judiciais finais que levariam à sua morte. Essa carta é um dos grandes documentos da Reforma, pois revela a humanidade de um estudioso brilhante, que foi forçado a trabalhar foragido e que, até o fim, foi sinceramente dedicado a uma grande paixão de sua vida, a tradução da Escritura para sua língua materna. Tyndale escreveu essas palavras ao oficial encarregado do castelo onde foi mantido em seus últimos dias:

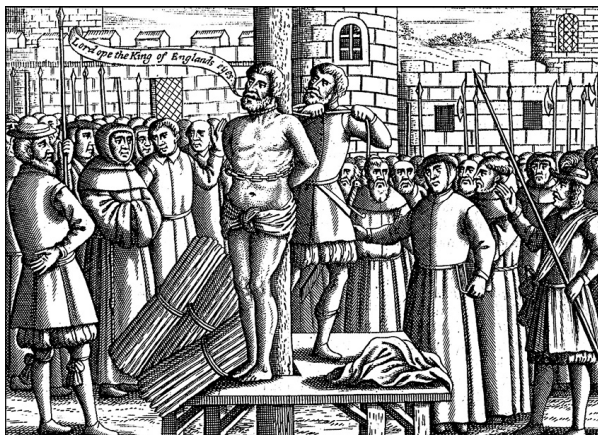


Figura 7.1. William Tyndale foi primeiro garroteado e depois seu corpo foi queimado no Castelo Vilvorde, perto de Bruxelas, em 1536. Segundo John Foxe, as últimas palavras que pronunciou foram: “Senhor, abra os olhos do rei da Inglaterra”.

Eu imploro, senhor, e isso pelo Senhor Jesus, que, se eu permanecer aqui até o inverno, o senhor peça ao comissário que tenha a bondade de me enviar, dos meus bens que estão com ele, uma capa mais quente, pois sinto muito frio na cabeça e sou afligido por um catarro perpétuo, que aumentou muito nesta cela; um casaco mais quente também, pois este que tenho é muito fino; e também um pedaço de pano, para remendar minhas pernas. Meu sobretudo está gasto, e minhas camisas também. Ele tem uma camisa de lã, se for bom o suficiente para enviá-la a mim. Também tenho com ele pernas de tecido mais grosso para colocar por cima; ele também tem toucas mais quentes. E peço que me seja permitido ter uma lâmpada à noite; é realmente muito enfadonho ficar sentado sozinho no escuro. Mas, acima de tudo, imploro e suplico sua urgência com o comissário, para que ele bondosamente me permita ter uma Bíblia hebraica, uma gramática hebraica e um dicionário hebraico, para que passe o tempo estudando. Em troca, que o senhor obtenha o que mais deseja, apenas se isso favorecer a salvação de sua alma. Mas se qualquer outra decisão for tomada em relação a mim, a ser cumprida antes do inverno, serei paciente, permanecendo na vontade de Deus, para a glória da graça do meu Senhor Jesus Cristo, cujo Espírito (eu oro) possa dirigir o seu coração. Amém. W. Tindalus.⁶

A conexão judaica em Worms também pode ter desempenhado um papel na tradução dos profetas do Antigo Testamento, publicada em 1527 por Hans Denck e Ludwig Hetzer, líderes do antigo movimento anabatista-espiritualista. Lutero criticou “os profetas de Worms” por causa da teologia defeituosa deles, mas a obra deles foi reimpressa várias vezes. Como a tradução dos profetas por Lutero ainda não havia sido terminada, a tradução Denck-Hetzer tornou-se parte de várias Bíblias combinadas. A Bíblia de Zurique de 1530 foi uma delas. Com pequenos

ajustes para o dialeto alemão falado na Suíça, ela uniu as primeiras partes da tradução de Lutero do Antigo Testamento, a de Denck e Hetzer dos profetas, uma tradução dos apócrifos feita por Leo Jud e o Novo Testamento de Lutero revisado.⁷ Uma tradução composta semelhante foi publicada em Estrasburgo por volta da mesma época.

Estrasburgo, uma cidade imperial livre desde 1262, está localizada no rio Ill, perto de sua confluência com o Reno. No tempo da Reforma, Estrasburgo tinha uma população de 25.000 habitantes. Situada nos eixos norte-sul e leste-oeste de rotas de comércio, Estrasburgo era uma presença urbana dominante na região superior do Reno, comandando o território entre as montanhas Vosges e a Floresta Negra e a área adjacente abaixo, de Colmar para o sul e de Hagenau para o norte. Geograficamente, Estrasburgo era uma importante cidade fronteiriça entre a França e a Alemanha, mas também evitou tomar partido, vacilando entre Roma e Wittenberg e entre luteranos e reformados suíços. Martin Bucer, o principal líder reformado da cidade, foi infatigável em seus esforços para unir os lados em oposição, mesmo quando as divisões religiosas ficaram maiores. Dentro do movimento protestante, Bucer exerceu um importante papel de mediação entre as igrejas reformadas suíças, ao sul, e o mundo luterano, ao norte, especialmente nas disputas que dividiam as igrejas a respeito da eucaristia antes e depois do Colóquio de Marburg, em 1529.

Como Estrasburgo se tornou uma cidade da Reforma? No outono de 1523, Bucer, um ex-monge dominicano, submeteu às autoridades governantes uma declaração de doze pontos das crenças protestantes. Ele ousadamente declarou que a Bíblia era “o primeiro e principal artigo da nova teologia” e “a única norma, regra e diretriz” em todas as questões relacionadas à religião e à vida da igreja.⁸ Em seu apelo ao conselho municipal, Bucer apresentou *sola scriptura* como a plataforma unificadora entre todos os reformadores alemães – ele mencionou Lutero, Melanchthon, Karlstadt e Zúnglio. Porém, no fim da década de 1530, a antiga previsão otimista de Bucer de unidade protestante baseada somente na Bíblia não havia se concretizado. Karlstadt tinha sido expulso de Wittenberg. Zúnglio havia morrido em batalha, deixando para trás os frutos amargos de suas diferenças irreconciliadas com Lutero a respeito da Ceia do Senhor. Melanchthon estava no centro de uma disputa familiar cada vez mais amarga entre os luteranos. A maior parte dos anabatistas estava em confusão, ainda assombrada pelas memórias de Mühlhausen e Münster.⁹ Todas essas dissidências tornaram a causa protestante ainda mais precária nos anos que levaram ao Concílio de Trento. Bucer e outros reformadores evangélicos logo

aprenderam que o estabelecimento de uma reforma baseada na Bíblia exigia mais do que o anúncio de um princípio formal de autoridade escriturística. Era necessário ver o que a Bíblia ensinava e como isso podia ser aplicado tanto à reforma da igreja quanto à renovação da vida civil. Esse comprometimento com a Escritura exigia um programa permanente de pregação, o estabelecimento de instituições da mais elevada erudição e a criação de recursos publicados, especialmente liturgias, catecismos (Bucer escreveu três) e comentários bíblicos.

Bucer chegou a Estrasburgo em 1523 como monge dominicano excomungado. Estava desempregado e havia se casado recentemente – como Lutero, casou-se com uma freira desertora, Elizabeth Silbereisen. Os recém-casados viveram por algum tempo na casa de Matthias Zell, padre da paróquia da catedral. No fim de 1521, Zell começou a pregar uma série de sermões sobre a Carta de Paulo aos Romanos. Zell também defendeu Lutero publicamente e questionou as tradicionais crenças católicas a respeito de Maria, do purgatório e dos santos. Para alguns, sua pregação se tornou inaceitável quando passou dessas ideias gerais para um ataque à imoralidade e à ignorância do clero local. Mas os sermões de Zell atraíam centenas de ouvintes que enchiam a nave da catedral de Estrasburgo e exigiam que seu pregador favorito tivesse acesso ao púlpito principal. Quando isso foi negado, os carpinteiros locais, por sua própria iniciativa, construíram um púlpito de madeira montado sobre rodas, que eles levavam para dentro e para fora da catedral depois de cada sermão como um local de pregação para Zell.

A agitação em torno da pregação de Zell pavimentou o caminho para a aceitação da Reforma em Estrasburgo, embora a adoção dos modos protestantes tenha sido gradual e a missa católica tenha continuado a ser celebrada até 1529. O trabalho de reforma de Zell foi fortalecido não apenas por Bucer, mas também pelo grande estudioso de hebraico Wolfgang Capito e seu protegido, Caspar Hedio, que se tornou o principal pregador da catedral, no fim de 1523. A Reforma em Estrasburgo também atraiu o apoio de Jakob Sturm, o principal magistrado da cidade, que, segundo um estudioso, era “o mais notável e influente político urbano de sua época no Sacro Império Romano”.¹⁰

A Mathias Zell não faltava coragem. Ele pregou contra o celibato clerical forçado e, para reforçar suas palavras com um ato, presidiu o casamento de Anton Firn, um dos primeiros padres de Estrasburgo a se casar. Zell defendeu sua ação com base na Escritura. Quando Deus disse que não era bom que o homem ficasse só (Gn 2.18), nenhuma exceção foi feita às ordens sagradas. Em dezembro de 1523, Zell decidiu dar um passo à frente. Ele mesmo se casou com Katarina Schütz, filha de um mestre carpinteiro, talvez um daqueles que ajudaram a fazer

um púlpito para Zell alguns meses antes. Zell era uma figura pública, e seu ato desafiador atraiu a ira do bispo local, que ameaçou expulsá-lo do ministério. Nesse ponto, sua esposa foi em sua defesa. Katarina publicou (sem o conhecimento de seu marido, segundo ela) um panfleto que era um grande ataque ao bispo como justificativa de sua decisão de se casar. Essa pequena obra, *An apology... for her husband, Mathias Zell*, revelou uma mente rápida e uma pena afiada. Por que o bispo atacava os clérigos casados com tanta veemência? Será que era porque conseguia tirar mais dinheiro de certos monges e padres que desejassem pagar uma taxa pelo privilégio de terem uma concubina (ela usou a palavra *prostituta*) do que poderia conseguir com aqueles que queriam viver juntos apropriadamente casados? Além disso, disse ela, os bispos e líderes da igreja “condenam os padres casados, mas nenhum deles ataca o pior pecado de todos, a sodomia, que conspiraram para proteger”.¹¹

Katarina sobreviveu ao seu marido, em cujo funeral falou juntamente com Bucer, em 1548. Durante sua longa vida, ela provou ser uma verdadeira mãe da igreja em Estrasburgo. Ela havia sido convertida à causa do evangelho pela leitura dos primeiros escritos de Martinho Lutero e se tornou uma de suas muitas correspondentes. Depois do rompimento da unidade sobre a Ceia do Senhor, no Colóquio de Marburg, ela escreveu a Lutero e o admoestou a abrir o coração em amor por aqueles que discordavam dele sobre o significado do sacramento do altar. Ela interpretou a expressão de Paulo sobre “discernir o corpo” (1Co 11.29) como uma referência ao amor que os crentes devem ter uns pelos outros no corpo de Cristo. Katarina Zell era a contraparte do sul da Alemanha da amada Katarina de Lutero, outra mulher que pôde ensinar ao grande doutor uma ou duas coisas em questões teológicas, embora talvez seu método de instrução fosse mais indireto que o de Irmã Zell de Estrasburgo.

Lorna Jane Abray observou que “Katarina Zell assumiu todos os deveres de uma esposa de pastor do início da era moderna: manter a casa; agir como anfitriã de dignitários visitantes (inclusive, no caso de Zell, João Ecolampádio e Ulrico Zuínglio); e visitar os enfermos, as grávidas, novos convertidos e presos”.¹² Além desses deveres importantes, porém, ela também manteve uma carreira pública que não encontrou paralelo em nenhuma outra líder protestante da Reforma. Por exemplo, além de defender seu marido e seu casamento contra o bispo, escreveu uma carta de consolo a mulheres cujos maridos estavam sofrendo por causa de seu compromisso evangélico. Ela falou bravamente em favor dos anabatistas e presidiu os funerais de vários seguidores de Schwenckfeld aos quais o serviço pastoral havia sido recusado pelo clero regular por causa de seus vínculos com o

reformador radical. Ela também foi uma grande crente dedicada a cantar hinos e publicou uma coleção de quatro hinários. Cantar, segundo ela cria, era algo que devia ser feito não somente nos cultos da igreja, mas também em meio às responsabilidades do dia a dia:

[Ensine aos seus familiares] que eles não servem a seres humanos, mas a Deus, quando fielmente [em fé] limpam a casa, obedecem, cozinham, lavam pratos, varrem e cuidam das crianças, e, realizando trabalhos como esses, que servem à vida humana, eles também podem (enquanto realizam seu trabalho) voltar-se para Deus com voz de canto. E ensine-os que, ao fazer isso, agradam a Deus muito mais do que qualquer padre, monge ou freira em seu canto coral incompreensível.¹³

Quando foi criticada por não manter silêncio em assuntos eclesiásticos, como exigia a compreensão tradicional do ensino de Paulo, ela recorreu à passagem de Joel 2.28 sobre o dom de profecia sendo dado às filhas, bem como aos filhos, e identificou-se com Maria Madalena, como uma proclamadora pública do Cristo ressurreto.

Katarina Zell foi uma pessoa excepcional de muitas maneiras, mas sua devoção às Escrituras e à realização prática da fé cristã exemplificou a teologia leiga que floresceu nas cidades reformadas ao longo do Reno. Elsie McKee descreveu como a Bíblia foi apropriada por teólogos leigos como Katarina Zell.

Alguns teólogos leigos... demonstraram considerável habilidade no uso de passagens bíblicas como os fundamentos de intelectualidade desenvolvida e apresentações zelosas. Eles conheciam a Bíblia suficientemente bem para reunir passagens específicas que formavam suas ideias em argumentos coerentes e com frequência muito convincente. Muitos desses exemplos, sem dúvida, tiveram sua origem em sermões ou panfletos escritos por clérigos, mas a apropriação leiga raramente é inexpressiva. Às vezes é muito criativa e geralmente oferece uma perspectiva caracteristicamente leiga.¹⁴

“A liberdade de um cristão”, um dos primeiros escritos de Lutero lidos pela jovem Katarina Schütz mesmo antes de seu casamento com Mathias Zell, estabelecia o princípio do sacerdócio universal de todos os crentes com base em 1Pedro 2.9. Martin Bucer, que havia se tornado um dedicado “martiniano” depois de se encontrar com Lutero pela primeira vez, em 1518, construiu sua própria obra reformadora sobre essa premissa. Todo cristão deve ser capaz de ler a Bíblia e examinar o que ela diz. Aliás, cada pessoa, dizia Bucer, deve “examinar sua própria fé sob a direção da Escritura e com o auxílio do Espírito, de modo que

todos tenham plena convicção e permaneçam fiéis ao evangelho e à confissão de Cristo”.¹⁵ No entanto, esse acesso livre à Escritura não elimina a necessidade de estudiosos bíblicos e professores bem formados. A igreja de Estrasburgo certamente foi abençoada por ter um mestre intérprete da Bíblia da estatura de Bucer como guia espiritual. Por volta de 1529, Bucer havia publicado comentários sobre os quatro Evangelhos e também sobre Efésios, Sofonias e o Livro dos Salmos. Seu comentário sobre Romanos foi publicado em 1536. Na dedicatória de seu próprio comentário sobre Romanos, escrito enquanto desfrutava da companhia de Bucer em Estrasburgo, Calvino fez a seguinte descrição calorosa do trabalho bíblico de seu amigo:

Bucer deu a palavra final, por assim dizer, por meio de suas exposições publicadas. Como sabem, além de sua profunda erudição, abundante conhecimento de muitos assuntos, intelecto aguçado, ampla leitura e muitas outras forças variadas, nas quais raramente é ultrapassado hoje por alguém, igualado por poucos e supera a maioria, esse estudioso possui crédito especial por dedicar-se à interpretação da Escritura com mais dedicada precisão que qualquer outro em nosso tempo.

Porém, para não ser acusado de bajulação, Calvino acrescentou uma nota de qualificação. Bucer, disse ele, é “prolixo demais para ser lido rapidamente por pessoas preocupadas com outras responsabilidades e sublime demais para ser facilmente entendido por leitores despretentiosos que não conseguem se concentrar. Para todo assunto que se propõe expor, tantas coisas são sugeridas à sua pena pela incrível fertilidade de sua mente poderosa que ele não sabe como parar de escrever”.¹⁶

Por que Bucer era tão dedicado à exegese detalhada da Bíblia? Nos seus comentários sobre os Evangelhos, ele deu uma resposta a essa pergunta que bem podia ser aplicada aos comentários da maioria dos reformadores. Seu objetivo, disse Bucer, era incentivar aqueles que eram novos na fé ou inexperientes em boa teologia “a entender cada uma das palavras e ações de Cristo, e em sua ordem própria, até onde for possível, e manter uma explicação para eles em seu sentido natural, para que não distorçam a palavra de Deus por aberrações antiquíssimas ou interpretação inepta, mas, que, com uma compreensão fiel de tudo como foi escrito pelo Espírito de Deus possam expor tudo para as igrejas, para sua firme edificação em fé e amor”.¹⁷ Para cumprir seu propósito, em certa ocasião Bucer se envolveu numa “fraude piedosa” (*pious dolus*). Ele publicou seu comentário sobre os salmos usando um nome falso, Aretius Felinus. Esse personagem inventado apresentou-se como um estudioso humanista de Lion. Esse artifício foi tão bem-

sucedido que até mesmo Johann Eck foi enganado, pois admitiu que havia consultado Felinus para o seu próprio estudo do salmo 20. Mas foi difícil manter o gato no saco e, o *Index* de 1564, estabelecido no Concílio de Trento, corretamente identificou Felinus como Bucer.¹⁸

De todos os principais reformadores, nenhum foi mais desconfiado da exegese alegórica do que Bucer. Ele reconhecia, é claro, que Paulo usou a palavra *alegoria* como um modo de ligar o povo de Deus do Novo Testamento com as prefigurações proféticas do evangelho na antiga aliança (Gl 4.24). Mas esse precedente, insistiu Bucer, não deve ser usado pelos intérpretes como uma licença para transformar a Escritura num nariz de cera ou, para mudar a metáfora, para apertar o úbere até jorrar sangue em vez de leite.¹⁹

O modo de abordar a Bíblia, assumido em Estrasburgo por Bucer, Capito e os outros reformadores valorizava muito o programa erasmiano de *ad fontes*. De fato, eles enfatizaram o estudo de hebraico mais do que Erasmo jamais valorizou. Bucer certa vez declarou que podia até mesmo ver se aproximando o dia em que o hebraico seria falado universalmente como a língua franca em toda cidade cristã. Ele baseou sua esperança em Isaías 19.18: “Naquele dia haverá cinco cidades na terra do Egito que falarão a língua de Canaã e farão juramento ao SENHOR dos Exércitos”, um objetivo nobre provavelmente baseado numa escatologia defeituosa.

Assim Estrasburgo, nos anos 1520-1530 testemunhou uma confluência das duas principais correntes do pensamento reformado a respeito da Bíblia. Por um lado, o programa humanista de filosofia sacra desenvolvido por Erasmo, Reuchlin e outros estudiosos tornou-se um princípio central para a reforma da igreja e da academia. Mas, ao mesmo tempo, o borbulhar de teologias leigas baseadas no sacerdócio de todos os crentes fez da mensagem evangélica uma opção viva para pessoas comuns e para aqueles que moviam e agitavam a sociedade. Isso significa que a Bíblia não seria a única obra religiosa traduzida para a língua vernácula. Comentários, homilias, liturgias, obras devocionais, tratados teológicos e coleções de cartas dos grandes reformadores tornaram-se parte de uma literatura evangélica de vida espiritual em expansão. Desse modo, a Reforma promoveu uma nova teologia espiritual (se não uma “nova” igreja) para os recém-alfabetizados e os pouco instruídos não menos que para as elites instruídas da igreja e da sociedade literária.

Bucer era um reformador de vontade forte, e suas interpretações escriturísticas muitas vezes se chocavam com as de outros colegas e estudiosos. Mas Bucer sinceramente queria ler a Bíblia em companhia de toda a igreja ao longo dos

séculos. Ele podia ser tanto humilde quanto orgulhoso. Essa peculiaridade vem do seu desejo de estabelecer uma exegese evangélica-padrão entre o que Gerald Hobbs chamou de “as alternativas igualmente inaceitáveis de individualismo e um magistério papal”. Nessa afirmação, Bucer afirma que sua crença no estudo da Bíblia é mais benfeita no contexto de toda a comunidade de fé.

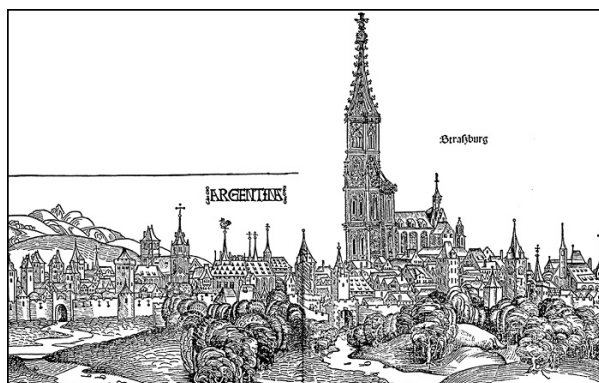


Figura 7.2. A vista da cidade de Estrasburgo no tempo da Reforma, com a preeminente catedral de Notre-Dame, onde Mathias Zell pregava de um púlpito móvel na década de 1520.

Para que eu não fique mascateando meus próprios comentários por dons de Deus, não desejo afirmar nada que o consenso comum dos ortodoxos não receba... em conformidade com isso, submeto tudo o que escrevi nesta obra [seu comentário de 1529 sobre os salmos] ao julgamento e à censura não apenas dos líderes da igreja, não apenas dos professores de teologia sacra, mas precisamente de todos os cristãos... tudo o que estiver em conflito com a Palavra de Deus, com os decretos da santa igreja de Deus e com a opinião dos pais ortodoxos, eu desejo, ordeno, exijo que seja considerado como condenado e removido.²⁰

Estrasburgo tornou-se um local de encontro e uma mistura de numerosos reformadores, refugiados e dissidentes de quase todos os tipos no início da Reforma. George H. Williams se refere ao “variado grupo de sectários e buscadores” que foi para Estrasburgo no fim da década de 1520 e na de 1530.²¹ Já encontramos o profeta milenarista Melchior Hoffman, que foi preso pelas autoridades municipais porque temiam que o estabelecimento da data para o retorno de Cristo baseado na sua interpretação do livro de Apocalipse levasse a uma agitação civil. Kaspar Schwenckfeld era um nobre silesiano e encontrou maior aceitação do que o colérico Hoffman. Schwenckfeld enfatizava a igreja invisível e as obras interiores do Espírito, mais do que as exteriores do batismo com água, uma Eucaristia física e pregação pública. No entanto, Schwenckfeld

regularmente ia aos cultos de adoração na grande catedral de Estrasburgo. Ele ficava diretamente abaixo do púlpito, com a mão em forma de concha no ouvido, porque ouvia mal e não queria perder uma só palavra do sermão. Pilgram Marpeck era um engenheiro de minas e encontrou trabalho na cidade de Estrasburgo enquanto pregava em igrejas nos lares a um número cada vez maior de anabatistas na cidade. A presença desses e de outros reformadores radicais fez de Estrasburgo um local próprio para o desenvolvimento rápido de novas ideias e debates públicos.

Um refugiado de um tipo diferente foi João Calvino. Ele passou três dos mais felizes anos de sua vida em Estrasburgo, depois de sua expulsão de Genebra, em 1538. Enquanto esteve lá, Calvino pregou a uma congregação de compatriotas franceses refugiados, publicou seu primeiro comentário bíblico (sobre Romanos, em 1540), lecionou na recém-formada academia e participou com Bucer e outros de conversas teológicas com líderes católicos. Ele também se casou com Idelete de Bure, viúva de um ex-anabatista convertido em sua congregação.

No início do século 16, Basileia era o centro de um tipo de renascença suíça. Sua universidade atraía estudantes de toda a região, incluindo Ulrico Zuínglio, que recebeu ali seu grau de mestre em artes em 1506. Renomados artistas, como Hans Holbein, o Jovem, fizeram de Basileia seu lar, como algumas das mais famosas tipografias da Europa – Amerbach, Petri and Froben. Acima de tudo, Basileia foi o lar adotado por Erasmo, que chegou ali em 1514 para trabalhar em seu Novo Testamento grego e se tornou residente permanente em 1521. Ao redor do humanista holandês se reuniu um núcleo de brilhantes estudiosos, revisores e ilustradores. Os principais desse grupo eram Johannes Reuchlin, Beatus Rhenanus, Ulrich von Hutten, Wolfgang Capito e Heinrich Glareanus.

Também estreitamente ligado a Erasmo era o amigo de Melanchthon, do tempo em que estudou em Tübingen, João Ecolampádio. Erasmo era um grande estudioso, mas um mau revisor, e Ecolampádio o salvou de vários erros na primeira edição do Novo Testamento grego. Ecolampádio também teve participação nas notas críticas, no comentário ao Novo Testamento e na edição em nove volumes dos escritos de Jerônimo, feita por Erasmo. A fase seguinte na carreira de Ecolampádio é um tanto misteriosa, ou pelo menos foi surpreendente para muitos dos seus amigos. Depois de aceitar o cargo de pregador da catedral de Augsburg, Ecolampádio repentinamente abandonou a vida pública e entrou no monastério de Birgitten, em Altenmünster, em 1520. Robert C. Walton sugeriu que “a razão para essa decisão foi sua agitação intelectual causada pela radicalização dos membros mais jovens do movimento humanista e os primeiros

impactos dos escritos de Lutero. Ecolampádio buscou um local retirado para ler os pais da igreja e Lutero”.²² No final de 1520, Ecolampádio reapareceu em Basileia e logo se tornou o principal ministro evangélico da cidade.

Por alguns anos, os historiadores reconheceram que as cidades reformadas do sul da Alemanha e da Suíça tiveram seu próprio “programa urbano”, que resultou numa forma e num passo diferentes de mudança religiosa em relação ao que se vê nos territórios luteranos do norte.²³ Os reformadores das cidades do sul foram capazes de explorar “uma identidade corporativa medieval posterior que levou essas cidades a se verem como comunidades cristãs”. O movimento evangélico era com frequência recebido com uma resposta amigável pelas associações locais e pelos conselhos municipais, que estavam buscando expandir suas liberdades contra as autoridades estabelecidas de imperador, rei e bispo. A Reforma na Basileia foi moldada por desenvolvimentos semelhantes, embora ali o apoio dos magistrados da cidade à mudança religiosa tenha sido relutante e indeciso, pode-se dizer quase erasmiano. Esse é um padrão diferente do que se vê, por exemplo, em Zurique, onde as autoridades governamentais logo se tornaram grandes promotoras de Zuínglio e dos insurgentes evangélicos. Numa tentativa de reduzir a retórica religiosa na cidade, o conselho municipal emitiu um mandado em 1523 exigindo que todos os pregadores “proclamem o evangelho segundo a Escritura”, enquanto evitava discutir outras doutrinas.²⁴ Embora essa ordem tenha um timbre evangélico, ela representa uma abordagem mais cautelosa à reforma da igreja e uma compreensão diferente do papel da Bíblia nesse processo do que o que os evangélicos mais comprometidos em Basileia estavam esperando.

A visão deles é bem resumida nos primeiros dois artigos de “As dez conclusões de Berna”, de uma disputa em 1528 da qual participaram Ecolampádio e Zuínglio.

1. A santa igreja cristã, cujo único cabeça é Cristo, nasceu da Palavra de Deus e permanece nela e não dá ouvidos à voz de um estranho.
2. A igreja de Cristo não faz leis ou mandamentos à parte da Palavra de Deus; portanto, nenhuma das tradições humanas é de aceitação obrigatória, porque não estão baseadas nem estão prescritas na Palavra de Deus.²⁵

A diferença entre a declaração de Berna e a proposta do conselho de Basileia pode ser comparada à regra de ouro dada por Jesus: “Tudo quanto, pois, quereis que os homens vos façam, assim fazei-o vós também a eles” e a variação mais comum dessa máxima encontrada em outros textos antigos: “Não faça aos outros o que você não gostaria que fizessem com você”. Os defensores de uma reforma evangélica ardorosa da igreja em Basileia tiveram pouca simpatia pela abordagem

mais comedida e vacilante defendida pelas autoridades municipais.

Enquanto isso, um setor crescente da população de Basileia começou a se agitar por uma mudança imediata. O resultado foi uma revolução urbana numa escala que ainda não havia sido vista numa cidade suíça. Os católicos do conselho municipal foram afastados do ofício, a missa foi abolida, a universidade foi fechada (seria reaberta como instituição protestante em 1532), os cônegos da assembleia da catedral foram mandados embora. Essas grandes mudanças foram provocadas por um acontecimento dramático que aconteceu em 9 de fevereiro de 1529. Nesse dia, cerca de duzentos habitantes de Basileia atacaram a catedral e depois outras paróquias da cidade. Com machados e martelos em mãos, destruíram os símbolos mais visíveis de devoção católica. Altares e cruzes foram desmantelados, estátuas de santos venerados foram feitas em pedaços e crucifixos, relicários, cálices e outros objetos sagrados foram profanados.²⁶ A iconoclastia era um fenômeno comum nos primeiros dias da Reforma, embora tenha assumido um tom mais violento em Basileia que em outros lugares. Em Zurique, por exemplo, as imagens nas igrejas foram removidas de forma organizada a portas fechadas, e as coloridas pinturas religiosas nas paredes das igrejas foram caiadas a pedido das autoridades locais.

O que estava por trás desses atos? Os pregadores e seus apoiadores que criam que as igrejas deviam ser “purificadas” dos símbolos visuais do catolicismo medieval recorriam à proibição de imagens feita na Bíblia, em Êxodo 4.6 e Levítico 5.8-10. As “imagens de escultura” proibidas nos Dez Mandamentos não eram diferentes, criam eles, das estátuas e objetos sagrados tão preeminentes na maioria das igrejas da Europa. Ecolampádio, Zuínglio e, mais tarde, Calvino defendiam que esses objetos eram, de fato, tratados pelo povo comum como se fossem “pequenos deuses” (*götzen*) ou ídolos. Nos anos que levaram à revolução em Basileia, Ecolampádio fez uma série de conferências sobre o livro de Isaías que foram publicadas como comentário em 1525. Valendo-se de seu conhecimento do texto hebraico e da Septuaginta grega, Ecolampádio uniu sua voz à dos antigos profetas, depreciando publicamente a idolatria como o grande pecado da humanidade. Zuínglio fez um protesto semelhante contra imagens e outras formas de piedade cerimonial predominantes na igreja de Zurique.

Qual foi o resultado de tudo isso? A eliminação de pinturas, estátuas e até instrumentos musicais, incluindo órgãos, deve ter exercido um impacto profundo naqueles que adoravam na igreja semana após semana. O santuário foi transformado num auditório, um espaço mais afinado com os ouvidos do que com os olhos, mais adequado para se ouvir pregações do que para contemplar

mistérios. Johann Eck falou por muitos católicos e, sem dúvida, por alguns protestantes também, quando disse a respeito dos reformadores suíços: “Eles não mais têm igrejas, mas estábulos”.²⁷ Porém, no seu *Comentário sobre Isaías*, publicado pela primeira vez em 1550, Calvino ecoou os temas de Ecolampádio e expôs abertamente a mais profunda preocupação protestante com as imagens. Em sua exposição de Isaías 44.10, “Quem formaria um deus?”, Calvino escreveu sobre a tolice de tentar “fabricar deuses” daqueles que instalam imagens nas igrejas, apesar dos seus próprios protestos em contrário.

Dirão que isso nunca entrou na mente de ninguém e que injustiça lhes é feita quando são acusados de tão grande loucura; assim como os papistas, hoje, dizem que os difamamos quando empregamos esses argumentos do profeta contra eles. Mas em vão se apoiam em seus raciocínios sofistas para evitar essa acusação. O que o profeta diz é mais verdadeiro, que eles são tão loucos por pensar que podem “fabricar Deus”, pois logo que a pedra ou a madeira é esculpida, atribuem a ela divindade, recorrem a ela, fazem orações, invocam-na e prostram-se diante dela e, em resumo, atribuem a ela aquilo que sabem que pertence somente a Deus.²⁸

Quase todos os líderes das comunidades reformadas haviam sido discípulos de Erasmo. O temor que eles tinham de colocar confiança demais em coisas externas se devia em certa medida ao grande desprezo do humanista pelo que é irracional, ritualista e supersticioso. Mas Erasmo tinha aversão a distúrbios de qualquer tipo e deve ter se sentido cada vez mais isolado e vivendo cada vez mais sozinho em Basileia, na década de 1520, quando o meio-termo moderado de reforma que ele preferia foi abandonado em favor de um resultado mais radical do que o que ele podia suportar. Ele certa vez descreveu sua vida como “uma *Iliada* de calamidades, uma corrente de infortúnios. Como alguém pode ter inveja de mim?”²⁹ Como um Ulisses idoso buscando abrigo contra as tempestades da vida, Erasmo fez planos de buscar refúgio em Freiburg im Breisgau, uma cidade do Reno ainda em mãos católicas, entre Basileia e Estrasburgo. Ele e Ecolampádio se despediram com um aperto de mãos. Uma multidão de admiradores se reuniu para vê-lo atravessar a ponte sobre o Reno. Erasmo voltou a Basileia mais uma vez, dessa vez para morrer ali, em 1536. Ele está sepultado na catedral que foi abalada pelos destruidores de imagens em 1529.

Distante de Basileia cerca de 70 quilômetros rio acima, num importante vau do Reno, chega-se à cidade de Waldshut. No tempo da Reforma, Waldshut estava nas mãos dos Hapsburg, sob a jurisdição de Ferdinando, arquiduque da Áustria, embora desejasse unir-se à Confederação Suíça, do outro lado do rio. Quando

visitei Waldshut, vários anos atrás, percebi que um dos principais edifícios públicos estava decorado com uma grande pintura de um sapato de couro, do tipo que era tipicamente usado por camponeses na Idade Média. Esse símbolo lembrava o fato de que Waldshut foi um importante centro de *Bundschuh*, a Liga do Sapato, uma associação de camponeses e dissidentes urbanos que transformou o caldeirão há muito tempo fervendo numa revolta aberta, na Guerra dos Camponeses alemã (1524-1526).

Em Waldshut pode-se visitar hoje uma igreja batista alemã. Batistas alemães contemporâneos remontam seu surgimento à obra missionária de Johann Gerhard Oncken, um pastor e fundador de igrejas batistas do século 19. No entanto, há semelhanças, se não uma relação genética, entre os batistas hoje e o movimento anabatista durante a Reforma. Por exemplo, a igreja batista de Waldshut hoje pratica o batismo por imersão, um ritual reservado para aqueles que fazem uma pública confissão de fé em Cristo. Eles também creem em liberdade religiosa e negam que o Estado tenha autoridade de impor conformidade religiosa de qualquer tipo aos cidadãos. Também ensinam que a congregação local deve ter o direito de escolher seu próprio pastor. Esse último ponto também foi enfatizado no primeiro dos Doze Artigos que circularam entre os camponeses, em sua rebelião de 1525. Por causa de sua geografia e contexto social, Waldshut estava madura para o ministério de Balthasar Hubmaier, que levou os waldshutenses a aceitarem a Reforma logo que a Guerra dos Camponeses entrou em sua fase mais violenta.

Hubmaier tem sido chamado de “o doutor do anabatismo” porque era o único líder do movimento que também era um teólogo escolástico formado. Hubmaier tornou-se doutor em teologia na Universidade de Ingolstadt, em 1512, mesmo ano em que o Irmão Martinho se tornou doutor em Wittenberg. Protegido de Eck, Hubmaier começou a ler os escritos de Lutero e, mais tarde, aceitou muitas das ideias de Zuínglio. Em seu *Catecismo cristão* (1526), um dos primeiros documentos desse tipo na Reforma, Hubmaier ressaltou que sua elevada formação em teologia escolástica não o havia preparado para ser um mestre da Palavra de Deus.

Confessando minha ignorância para minha própria vergonha, digo sem subterfúgio, e Deus sabe que não estou mentindo, que me tornei doutor nas Sagradas Escrituras (como esse sofisma era chamado) e ainda não entendia os artigos cristãos contidos neste livrinho. Sim, e naquele tempo nunca tinha lido nenhum Evangelho, ou uma Carta de Paulo, do começo ao fim. Que tipo de Santa Palavra, então, eu podia ensinar aos outros ou pregar para eles? Claro: Thomas, Scotus, Gabriel,

Occam, decretos, decretais*, lendas dos santos e outros escolásticos. Estas eram, antigamente, nossas escrituras infernais.³⁰

De sua base em Waldshut, Hubmaier viajou para Basileia em várias ocasiões e se encontrou com Erasmo e Ecolampádio, ambos os quais influenciaram suas opiniões inconstantes, especialmente a respeito dos sacramentos. Mais tarde ele afirmou que, em certa ocasião, Zuínglio até mesmo expressou apoio à sua opinião de que o batismo devia ser ministrado somente àqueles que tinham se arrependido de seus pecados e feito um compromisso pessoal de seguir Jesus Cristo, embora Zuínglio tenha dito que Hubmaier entendeu mal o que ele quis dizer. Em seu debate com Hubmaier sobre o batismo, Zuínglio recorreu ao argumento-padrão de que o batismo de crianças não era proibido em nenhuma passagem da Escritura e, por isso, devia continuar a ser praticado segundo a tradição há muito tempo existente na igreja. Hubmaier desprezou esse argumento e respondeu: “Mas a que não está escrito explicitamente: ‘Não os batizem’, dou a seguinte resposta: então também posso batizar meu cachorro e meu jumento”.³¹ Na Grande Comissão, em Mateus 28.19-20, Jesus instruiu seus discípulos a irem por todo o mundo e fazerem discípulos, batizá-los em nome do Deus trino e instruí-los em todos os seus ensinamentos. Ao dar essas ordens à igreja, argumentou Hubmaier, Jesus não apenas havia dito aos seus seguidores o que fazer, mas também deu uma ordem de prioridades em que essas coisas deviam ser feitas: primeiro, evangelizar; segundo, batizar; e, terceiro, discipular.

Até mesmo antes de se tornar anabatista, Hubmaier planejou um culto alternativo de dedicação de crianças pelos pais de recém-nascidos em Waldshut. Ele pensava que o adiamento do batismo estava mais de acordo com o princípio protestante de justificação somente pela fé. Numa carta a Ecolampádio, ele descreveu seu ritual de dedicação de crianças, embora nesse ponto ainda estivesse disposto a batizar a criança se os pais insistissem nisso:

Em vez de batizar, reúno a igreja, trago a criança para dentro, explico o evangelho em alemão, “Trouxeram-lhe, então, algumas crianças” (Mt 19.13). Quando um nome é dado, toda a igreja ora pela criança de joelhos e a confia a Cristo, para que ele seja misericordioso e interceda por ela. Mas se os pais ainda forem fracos e positivamente desejarem que a criança seja batizada, eu a batizo; sou fraco com os fracos até que sejam mais bem instruídos. Quanto à Palavra, porém, não cedo nem no menor ponto.³²

Assim como as ideias de Hubmaier sobre o batismo e a igreja continuaram a se desenvolver, vários discípulos radicais de Zuínglio, liderados por Conrad Grebel e

Felix Mantz, estavam se movendo numa direção semelhante. Eles ficaram convencidos de que o batismo que haviam recebido como crianças era inválido e, quando Zúínglio não podia mais vencer suas opiniões, decidiram restaurar o verdadeiro batismo somente aos crentes. Isso aconteceu em 21 de janeiro de 1525, quando um pequeno grupo desses Irmãos Suíços, como passaram a ser chamados, se encontrou na casa de Mantz, em Neustadtgasse, à sombra do próprio Grande Minster. Depois da oração, batizaram uns aos outros, lançando um movimento de reavivamento que logo se espalhou para Zollikon e outras cidades suíças.

Wilhelm Reublin, um anabatista de Zurique que havia estabelecido uma base ministerial perto de Schaffhausen, trouxe a mensagem de arrependimento, novo nascimento e batismo de adultos para Waldshut. No domingo de Páscoa, 15 de abril de 1525, Reublin batizou Hubmaier e sessenta outros crentes adultos em Waldshut. Nos dias seguintes, Hubmaier batizou outros trezentos habitantes da cidade, incluindo a maioria dos membros do conselho municipal. Isso significa que mais de um terço de toda a população da cidade, de mil habitantes, aceitou a reforma anabatista sob direção de Hubmaier. Hubmaier realizava seus batismos na igreja da cidade com a autorização das autoridades municipais, embora, significativamente, não usasse a fonte batismal, mas um balde de leite que havia enchido de água da fonte no mercado municipal.

Depois do batismo anabatista em massa, Hubmaier levou sua congregação a celebrar a Ceia do Senhor. Assumindo o papel de Jesus, cingiu-se de uma toalha e lavou os pés dos crentes recém-batizados, antes de distribuir os simples elementos de pão e vinho. Mesmo antes dos eventos de batismo na primavera de 1525, Hubmaier havia descrito a Ceia do Senhor em palavras que se aproximavam das opiniões de Zúínglio sobre a refeição sagrada. Ela era um memorial, um sinal memorial, um símbolo, um emblema visível ou externo.³³ Ele dava pouca atenção às palavras muito debatidas de Jesus sobre a eucaristia: “Este é o meu corpo”. Em vez disso, enfatizava o sacramento da comunhão como uma expressão de unidade cristã, um evento que une irmãos e irmãs em Cristo para proclamar o significado do sacrifício do Salvador na cruz: “Como um pequeno grão não mantém sua própria farinha, mas a compartilha com outros, e como uma uva não mantém seu suco para si mesma, mas o compartilha com outras, assim também nós, cristãos, devemos agir – pois comemos e bebemos indignamente na mesa de Cristo”.³⁴

A reforma em Waldshut foi intensa, mas teve vida curta. Apanhada pela violência da Guerra dos Camponeses, Waldshut foi invadida pelos exércitos austríacos. A missa foi reinstituída e o culto evangélico foi suprimido. Nessa

ocasião, Hubmaier havia fugido para Zurique, onde havia esperado encontrar algum socorro da parte de seu velho amigo Zuínglio. Mas o tratado de Hubmaier “Sobre o batismo cristão dos crentes”, publicado em julho de 1525, e seus debates públicos com Zuínglio sobre esse assunto levaram à sua prisão pelas autoridades de Zurique, que estavam tentando reprimir a violência radical em sua cidade. Depois de ser torturado na roda, Hubmaier se retratou das suas opiniões sobre o batismo, foi liberto e fugiu da cidade. A primeira execução anabatista em Zurique aconteceu em janeiro de 1527, quando Felix Mantz foi afogado nas águas geladas do rio Limmat. Depois de um produtivo ministério na Morávia, Hubmaier foi preso pelas autoridades católicas e levado em correntes para Viena, onde foi queimado vivo na estaca em 10 de março de 1528. Sua esposa, Elsbeth, que ele havia conhecido em Waldshut, permaneceu fielmente ao seu lado durante essa provação. Três dias depois, ela foi lançada no rio Danúbio com uma pedra amarrada no pescoço. Os Hubmaiers se tornaram um dos muitos casais de mártires da Reforma. Enquanto ainda estava em Waldshut, Hubmaier havia escrito um dos mais eficazes argumentos em favor da liberdade religiosa publicados no século 16: “Sobre os hereges e aqueles que os queimam”. Hubmaier concluiu que “a queima de hereges é uma invenção do diabo. A verdade não pode ser assassinada”.³⁵

1 Z 3:488: *Tund umb gots willen sinem wort gheinen drang an; dann warlich, warlich es wirt alsgeuuss sinen gang haben als der Ryn; den mag man ein zyt wol schwellen, aber nit gstellen.*

2 Kaspar Elm descreveu os Irmãos e Irmãs da Vida Comum como “uma forma espiritual de vida entre o monastério e o mundo, entre a Idade Média e os tempos modernos”. Veja seu “Die Bruderschaft vom gemeinsamen Leben”, *Ons geestelijk erf* 59 (1985): 470-496. Veja também John Van Engen, “Brothers and sisters of the common life”, *OER* 1:217-219.

3 Veja Robert W. Scribner, “Cologne”, *OER* 1:383-385. Veja também o artigo de Scribner, “Why was there no Reformation in Cologne?”, em *Popular culture and popular movements in Germany* (Londres: The Hambleton Press, 1987), p. 217-241.

4 Veja David Daniell, *William Tyndale: a biography* (New Haven: Yale University Press, 1994), p. 108-133.

5 Esses e outros exemplos são citados por Daniell, *Tyndale*, p. 135-139.

6 Essa é a tradução para o inglês feita por J. F. Mozley do texto latino escrito por Tyndale como citado em Daniell, *Tyndale*, p. 379. Daniell também fornece a famosa descrição feita por John Foxe da morte de Tyndale e suas famosas palavras: “Finalmente, depois de muito raciocinar, quando nenhuma razão serviria, embora não merecesse a morte, foi condenado em virtude do decreto do imperador... e, ainda assim, levado para o local da execução, foi amarrado à estaca e estrangulado pelo carrasco e depois consumido pelo fogo. Na manhã da cidade de Vilvorde, a. D. 1536: clamando, assim, na estaca, com zelo fervente e em alta voz: ‘Senhor, abra os olhos do rei da Inglaterra!’” (*ibid.*, p. 382-383).

7 Veja John L. Flood, “The Book in Reformation Germany”, em *The Reformation and the Book*, org. Jean-François Gilmont (Aldershot: Ashgate, 1998), p. 71-72. Sobre Denck e Hetzer, veja George H. Williams, *Radical Reformation* (Kirkville, Mo.: Sixteenth Century Journal Publishers, 1992), p. 1.243.

8 O resumo das crenças protestantes feito por Bucer é citado por Steven E. Ozment, *The Reformation in the cities* (New Haven: Yale University Press, 1975), p. 146. O texto alemão é encontrado em *Martin Bucer's Deutsche Schriften*, 1:83.

9 Depois de romper com Martinho Lutero, Thomas Müntzer tornou-se pastor da igreja de Santa Maria, em Mühlhausen, uma cidade imperial livre na Turingia, com uma população de 75.000 pessoas. Vendo-se como Gideão (Jz 6 – 8) liderando os soldados do Senhor na batalha contra os inimigos do povo de Deus, Müntzer foi vencido no final apocalíptico da sangrenta Guerra dos Camponeses e decapitado fora dos muros de Mühlhausen. Münster era uma cidade no noroeste da Alemanha, onde, em 1534, John de Leiden havia estabelecido, pela força, um reino anabatista tendo ele mesmo como rei. A natureza verdadeiramente radical dessa experiência social – rebatismos forçados, a abolição da propriedade privada e a prática da poligamia – agitou tanto governantes católicos como protestantes, que uniram suas forças armadas para restaurar a ordem em 1536, uma das poucas realizações ecumênicas bem-sucedidas do século 16.

10 Thomas A. Brady Jr., “Jakob Sturm”, *OER* 4:121-122.

11 Citado por Paul A. Russell, *Lay theology and the Reformation: popular pamphleteers in southwest Germany, 1521-1525* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), p. 205.

12 Lorna Jane Abrey, “Katarina Zell”, *OER* 4:309.

13 Katarina Schütz Zell, *Church mother: the writings of a protestant reformer in sixteenth-century Germany*, org. Elsie McKee (Chicago: University of Chicago Press, 2006), p. 95. McKee faz a seguinte avaliação da contribuição de Katarina para a hinódia da Reforma: “Um exame cuidadoso do hinário de Katarina Schütz Zell revela um notável projeto para a reforma da piedade na Estrasburgo do século 16, feito por uma reformadora imaginativa, astuta, determinada e leiga... Seu objetivo era suprir uma necessidade premente de obras devocionais apropriadamente reformadas. Ela queria substituir os velhos hinos e textos inaceitáveis por verdadeiro conhecimento salutar e salvador do ensino bíblico comunicado por meio de hinos atrativos e informados com notas para ajudar os cristãos simples a

exortarem a si mesmos, suas famílias e seus vizinhos”. Elsie McKee, “Reforming popular piety in sixteenth-century Strasbourg: Katarina Schütz Zell and her hymnbook”, *Studies in Reformed theology and history* 2 (1994): 61.

14 Elsie McKee, “The emergence of lay theologies”, em *Reformation Christianity*, org. Peter Matheson (Mineápolis: Fortress, 2007), p. 226.

15 *Common places of Martin Bucer*, org. David F. Wright (Appleford, U.K.: Sutton Courtenay Press, 1972), p. 76.

16 CNTC 8:2-3, e D. F. Wright, “Martin Bucer”, in *Dictionary of major biblical interpreters*, org. Donald K. McKim (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2007), p. 248-249.

17 Wright, “Martin Bucer”, p. 250.

18 A história da “fraude piedosa” é contada por R. Gerald Hobbs, “How firm a foundation: Martin Bucer’s historical exegesis of the Psalms”, *Church history* 53 (dezembro de 1984): 477-491.

19 Essa imagem, como a do nariz de cera, vem da Idade Média, na qual o perigo de alegorização excessiva foi reconhecido pelos estudiosos que valorizavam o sentido literal do texto, notavelmente Tomás de Aquino e Nicolau de Lira. Veja Hobbs, “How firm a foundation”, p. 483. Acima de tudo, Bucer era atento ao ler a Escritura, especialmente os salmos, dentro do contexto histórico de sua composição original, embora estivesse bem consciente de que havia muitas figuras e tipos de Cristo no Antigo Testamento. Capito, colega de Bucer em Estrasburgo, compartilhava dessa preocupação sobre o perigo de excessiva alegorização da Bíblia: “A menos que o contexto histórico, com o auxílio do Espírito, fielmente coloque os fundamentos no devido lugar, toda reflexão feita sobre eles entrará em colapso e ruína, quando se passa por passagens incertas expondo-se ao ridículo com suas alegorias!” Extraído de Capito, 1526 *Commentary on Habakkuk*, citado por Hobbs, “How firm a foundation”, p. 483. Veja também James Kittelson, *Wolfgang Capito: from humanist to reformer* (Leiden: Brill, 1975).

20 R. Gerald Hobbs, “Pluriformity of early Reformation Scriptural interpretation”, em *Hebrew Bible/Old Testament*, Magne Sæbø (org.) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), p. 466.

21 Williams, *Radical Reformation*, p. 264.

22 Robert C. Walton, “Johannes Oecomlampadius”, *OER* 3:170.

23 A expressão “programa urbano” vem de Scott H. Hendrix, *Recultivating the vineyard: the Reformation agendas of Christianization* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2004). Há uma vasta literatura sobre a Reforma e as cidades, mas de importância seminal são os seguintes estudos: Bernd Moeller, *Imperial cities and the Reformation: three essays*, org. e trad. H. C. Erik Midelfort e Mark U. Edwards Jr. (Filadélfia: Fortress, 1972); Steven E. Ozment, *The Reformation in the cities: the appeal of protestantism through sixteenth-century Germany and Switzerland* (New Haven: Yale University Press, 1975); Berndt Hamm, “The urban Reformation in the Holy Roman Empire”, em *Handbook of European History, 1400-1600*, org. Thomas A. Brady Jr., Heiko A. Oberman e James D. Tracy (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 2:193-227.

24 Amy Nelson Burnett, “Basel”, *OER* 1:125.

25 “The ten conclusions of Bern”, em *Creeds of the churches*, org. John H. Leith (Atlanta: John Knox Press, 1982), p. 129-130.

26 Lee Palmer Wandel colocou o distúrbio em Basileia no contexto de outros episódios iconoclastas associados à Reforma. Veja seu *Voracious idols and violent hands: iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg, and Basel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), esp. p. 148-189. Veja também Carlos M. N. Eire, “Iconoclasm”, *OER* 2:302-306.

27 Samuel M. Jackson, org., *The latin works of Huldreich Zwingli* (Nova York: Knickerbocker Press, 1912), 2:66.

28 CC 8:370.

29 Johann Huizinga, *Erasmus and the age of Reformation* (Nova York: Harper & Row, 1924), p. 125.

* Decretal: antiga carta ou constituição pontifícia (N. do T.).

30 H. Wayne Pipkin e John H. Yoder, trad. e org., *Balthasar Hubmaier: theologian of anabaptism* (Scottsdale, Penn.: Herald Press, 1989), p. 343. Pipkin revisou recentemente uma obra erudita sobre Hubmaier em *Scholar, pastor, martyr: the life and ministry of Balthasar Hubmaier ca. 1480-1528* (Praga: International Baptist Theological Seminary, 2008). Ver também James M. Stayer, “Balthasar Hubmaier”, *OER* 2:260-263.

31 Pipkin e Yoder, *Hubmaier*, p. 136.

32 Citado in Williams, *Radical Reformation*, p. 230.

33 Hubmaier, “Several theses concerning the Mass”, in Pipkin e Yoder, *Hubmaier*, p. 72-73.

34 *Ibid.*, p. 75.

35 Stayer, “Balthasar Hubmaier,” p. 261. O epigrama favorito de Hubmaier, *Die wahrheit ist vntodtlich*, apareceu em todos os seus escritos. Na tradução inglesa dos escritos de Hubmaier, preparada por Pipkin e Yoder para a série de clássicos da Reforma radical, essa frase é consistentemente traduzida como “truth is unkillable” (“a verdade não pode ser morta”). Essa foi a tradução preferida por Yoder e parece comunicar algo importante sobre a firmeza e a coragem de Hubmaier em uma vida de sofrimento que terminou em martírio. No entanto, por meio de sua cuidadosa pesquisa em fontes impressas e manuscritas do século 16, Pipkin não encontrou tradução para *vntodtlich* como “unkillable”. Ele também observa que Hubmaier traduziu essa expressão para o latim como *veritas est immortalis*. Veja a discussão in Pipkin, *Scholar, pastor, martyr*, p. 103-107.

Prega a Palavra



A fé vem por ouvir a palavra pregada; então, penso assim: sem pregação, sem fé; sem fé, sem Cristo; sem Cristo, sem vida eterna... Para ter o céu, temos de ter Cristo. Para ter Cristo, temos de ter fé. Para ter fé, temos de ter a Palavra pregada. Então concluo que a pregação... é de absoluta necessidade para a vida eterna.

Arthur Dent

A Reforma foi um movimento de teologia aplicada e cristianismo vivido. Ela não foi anti-intelectual, mas antiabstracionista. Para os reformadores, a eclesiologia nunca foi uma questão de mera especulação mesmo para aqueles que, como Zuínglio e Melanchthon, eram mais sintonizados com os modos de pensamento filosófico. Na teologia e na exegese deles, tinham o objetivo de glorificar a Deus, não defender a existência dele. Como a verdade interessava aos reformadores, a dogmática nunca pôde ser completamente divorciada da polêmica, mas seu interesse predominante era sempre construtivo. Eles estavam mais interessados em edificar os fiéis do que em vencer os adversários, embora às vezes achassem necessário fazer o segundo para realizar o primeiro.

Os reformadores queriam que a Bíblia lançasse raízes profundas na vida das pessoas que foram chamadas para servir. A Palavra de Deus não devia ser apenas lida, estudada, traduzida, memorizada e usada para meditação; ela também devia ser incorporada à vida e à adoração na igreja. A concretização da Bíblia foi muito claramente expressa no ministério de pregação, que recebeu uma nova preeminência na adoração e na teologia das tradições da Reforma.

A prioridade da pregação

Ao contrário da opinião popular, a pregação não foi inventada pela Reforma. O

fim da Idade Média foi intensamente marcado por um imenso apetite pelo divino. Novas formas de piedade leiga, interesse renovado pelas relíquias, peregrinações e santos, movimentos religiosos populares – os lolardos, na Inglaterra; os hussitas, na Boêmia, os valdenses e os franciscanos espirituais, na Itália e na França – todos dão testemunho de um crescimento constante no poder e na profundidade de sentimentos religiosos até o tempo da Reforma. A pregação popular na língua vernácula era parte desse ressurgimento. Freis mendicantes, especialmente os dominicanos e os franciscanos, viajavam por toda a Europa pregando em festas especiais, dias santos e dias de indulgência. Com frequência, um comboio de confessores viajava junto com eles, oferecendo as ministrações da igreja àqueles que eram tocados pelos sermões que ouviam.

Bernardino de Siena foi, depois do próprio Francisco, o pregador franciscano mais popular desse período. Ele conclamava seus ouvintes a se arrependerem, confessarem seus pecados e irem à missa. Ele também incentivava a devoção ao santo nome de Jesus, especialmente ao seu nome escrito na forma do monograma IHS. Mais perto do tempo da Reforma estava Girolamo Savonarola, um frei dominicano famoso por seus sermões apocalípticos e suas muitas fogueiras de “vaidades” nas praças de Florença. Savonarola foi excomungado pelo papa Alexandre VI, um alvo frequente de suas críticas, e publicamente executado em 1498. Ele e dois de seus seguidores foram pendurados numa só cruz e seus corpos foram assados em fogo aberto. Hoje podemos visitar o local de seu martírio na Piazza della Signoria, em Florença. Em seu caminho para a Dieta de Worms, Lutero levou consigo um retrato de Savonarola, um lembrete do que podia lhe acontecer.¹

Outros mendicantes menos famosos pregavam em igrejas de vilas e capelas locais, pregando sermões especiais durante as épocas do Advento e da Quaresma. Outras fontes de pregação popular eram locais de peregrinação dedicados à Virgem Maria e a outros santos. Milhares de peregrinos iam a esses lugares para ouvir sermões, rezar o rosário e orar por milagres. Antes de ir a Zurique, Zuínglio pregou num lugar assim, o Santuário da Madona Negra, em Einsiedeln, que ainda hoje é um dos mais populares locais de peregrinação para católicos na Suíça. No entanto, outro meio para pregação no tempo da Reforma eram pregadores capacitados ligados a uma igreja principal ou catedral e frequentemente fundadas por associações ou mercadores prósperos. Johann Geiler von Kaisersberg, o pregador mais popular da Alemanha antes da Reforma, assumiu um posto desse tipo na cidade de Estrasburgo, e Zuínglio foi chamado para assumir um posto em Zurique, em 1519.

Os reformadores desafiaram o padrão medieval de pregação em dois importantes aspectos. Primeiro, fizeram do sermão a peça central do culto regular da igreja. Antes da Reforma, o sermão era, na maioria das vezes, um evento temporário reservado para ocasiões ou épocas especiais do ciclo litúrgico, especialmente o Natal e a Páscoa. A missa podia ser feita sem o sermão e geralmente era; por isso, a proliferação de missas particulares e padres de missa. Bernardino e Savonarola eram grandes pregadores ao ar livre e pregaram a maior parte de seus sermões em praças municipais ou ao ar livre. Os reformadores levaram o sermão de volta para dentro da igreja e deram a ele um lugar de honra no acontecimento litúrgico semanal da comunidade reunida. (Wesley levaria o sermão novamente para fora da igreja, mas isso é outra história.)

Em muitas igrejas, a nova preeminência dada ao lugar de pregação no culto pode ser vista no modo como o púlpito era colocado num lugar de destaque. Numa famosa pintura do interior do templo de Paradis, uma igreja protestante francesa em Lion, o pastor é mostrado pregando enquanto a igreja está sentada abaixo, ao redor do púlpito elevado. De acordo com as convenções sociais da época, os homens eram separados das mulheres, e aqueles que tinham posição social mais elevada ficavam sentados numa plataforma ligeiramente mais alta. As crianças eram incluídas na congregação e se sentavam nos bancos designados a elas com sua Bíblia ou catecismo aberto. Até mesmo um cachorro de rua parece ouvir atentamente o sermão. Tudo está focado no pregador e no púlpito no centro da nave. Sentado logo abaixo do púlpito está um casal que se casará no fim do sermão. Também vemos preparações sendo feitas para o batismo de uma criança. Na tradição reformada, ambos os ritos de passagem foram incorporados ao culto regular da igreja. Ambos eram acompanhados pela pregação da Palavra.

Segundo, os reformadores introduziram uma nova teologia de pregação. Na Idade Média, a pregação estava associada ao sacramento de penitência. A pregação em si não era considerada um sacramento, mas era, podemos dizer, um vestíbulo para o sacramento da penitência. Os pregadores deviam incentivar os pecadores que ouviam o sermão a sentirem contrição pelos seus pecados, confessá-los a um sacerdote e completar o ciclo penitencial recebendo a absolvição e realizando um ato de satisfação. Ian Siggins estudou os tipos de sermão que Lutero teria ouvido dos freis dominicanos e franciscanos que pregaram em Eisenach quando ele era estudante ali, na década de 1490. Essa pregação, diz ele, intensificava as ansiedades dos ouvintes, enfatizando a realidade iminente da morte, sempre uma possibilidade repentina e inesperada, e a necessidade de buscar perdão por meio da contrição e da confissão.² Com

sermões como esses soando aos ouvidos, Lutero respondeu à crise na tempestade e entrou no monastério de Erfurt buscando alívio de sua culpa e paz com Deus.

Steven Ozment estudou manuais de confissão no vernáculo publicados no fim do século 15. Esses manuais populares para confessores apresentavam perguntas que deviam ser feitas aos penitentes que vinham fazer a confissão. Uma série de perguntas penetrantes era anexada a cada um dos Dez Mandamentos:

Você questionou o poder e a bondade de Deus quando perdeu um jogo? Você murmurou contra Deus por causa de mau tempo, enfermidade, pobreza, a morte de um filho ou amigo? Você murmurou contra Deus porque os ímpios prosperam e os justos perecem? Você cometeu perjúrio num tribunal? Você jurou em nome de Deus ou de um santo dizendo que faria uma coisa que não tinha a intenção de fazer? – Estes são pecados contra o segundo mandamento.

Você faltou à missa aos domingos e dias santos sem uma boa justificativa? Você conduziu seus negócios no domingo, em vez de refletir sobre seus pecados, buscando indulgência, contar suas bênçãos, meditar sobre a morte, o inferno e suas penalidades e o céu e suas alegrias? Você se vestiu altivamente, cantou e dançou luxuosamente, cometeu adultério, olhou para mulheres, trocou olhares adúlteros na igreja ou enquanto caminhava aos domingos? – Estes são pecados contra o terceiro mandamento.³

Cada um dos Dez Mandamentos tinha um conjunto semelhante de perguntas. Pelo que sabemos do caso de Lutero, essas perguntas teriam sido supérfluas, pois ele chegava ao confessionário já bem carregado de um forte sentimento de culpa. Somente quando Staupitz o desviou de si mesmo e o dirigiu às feridas de Cristo na cruz, ele encontrou o perdão que havia buscado em vão pelo caminho prescrito da penitência. O “Sermão sobre o sacramento da penitência” de Lutero, de 1519, foi um ataque não apenas ao confessionário, mas também ao tipo de pregadores que “tentam amedrontar as pessoas para irem frequentemente à confissão”. Era trabalho dos pregadores, diz ele, anunciar a promessa de perdão por meio da graça imerecida de Deus. Observando sua própria experiência, ele aconselhou aqueles que ficavam incomodados pela dúvida e pela ansiedade em cumprir os padrões do confessionário:

Vocês não deviam estar debatendo... se sua contrição é suficiente ou não. Em vez disso, deviam estar certos de que depois de todos os seus esforços, sua contrição não é suficiente. É por isso que vocês devem se lançar sobre a graça de Deus, ouvir sua Palavra suficientemente segura no sacramento, aceita em fé livre e alegre, e nunca duvidar que chegaram à graça.⁴

O próprio Lutero assumiu a tarefa de pregar apenas relutantemente, a pedido de Staupitz, que lhe atribuiu a tarefa de pregar aos monges agostinianos e na igreja da cidade de Wittenberg. Foi a sua preocupação de cuidar das almas que lhe foram confiadas, tanto quanto de sua obra de erudição como professor universitário, que o levou a assumir uma postura pública sobre as indulgências. Mesmo quando Bugenhagen assumiu a responsabilidade primária da pregação na Igreja de Santa Maria, na década de 1520, Lutero continuou a pregar prodigiosamente. Mais de dois mil de seus sermões sobreviveram, ocupando 22 volumes na edição que Weimar fez de suas obras.

Para Lutero, a pregação pública da Palavra de Deus era um meio de graça indispensável e uma marca segura da verdadeira igreja. Ele achava que o chamado para o ofício da pregação era uma responsabilidade sagrada e não devia ser usado para fins egoístas, pois “Cristo não estabeleceu o ministério da proclamação para nos dar dinheiro, propriedade, popularidade, honra ou amizade”.⁵ Os pregadores deveriam ser cuidadosos com ouvintes que elogiam de mais seus sermões, pois a bajulação pode ter um resultado sinistro. Pregadores inchados provavelmente pensarão sobre si mesmos: “Você fez isso, isso é obra sua, você é um homem de primeira qualidade, o verdadeiro mestre”. Esse conceito não é digno sequer de ser lançado aos cães, dizia Lutero. Pregadores fiéis devem ensinar somente a Palavra de Deus e buscar a honra e o louvor somente de Deus. “Do mesmo modo, os ouvintes devem dizer: ‘Não creio em meu pastor, mas ele me fala sobre outro Senhor, cujo nome é Cristo; ele me mostra Cristo.’”⁶

Lutero era frequentemente desencorajado pela falta de “resultados visíveis” em seu ministério de pregação. Sua confiança para continuar vinha de sua crença de que Deus certamente honraria sua Palavra. Às vezes ele se sentia como um menestrel perambulando sozinho e cantando pelas florestas, tendo apenas o eco como resposta. Mas então ele se lembrava de que havia recebido uma mensagem para pregar, e ouvia a voz de Deus lhe dizendo:

Apenas continue pregando. Não se preocupe com quem ouvirá; deixe que eu me preocupe com isso. O mundo será contra você, não permita que isso o incomode. Contudo, há outros que o ouvirão e o seguirão. Você não os conhece agora, mas eu já os conheço. Você prega e deixe que eu administre.⁷

Como havia andado pelo vale do desencorajamento, Lutero sabia como aconselhar pregadores mais jovens vencidos por dúvidas pessoais. Numa ocasião, ele disse a um jovem em conflito:

Se Pedro e Paulo estivessem aqui, eles o repreenderiam porque você deseja ser imediatamente tão perfeito quanto eles. Engatinhar já é alguma coisa, mesmo que a pessoa não consiga andar. Faça o melhor que puder. Se não puder pregar por uma hora, pregue por meia hora ou quinze minutos. Não tente imitar outras pessoas. Concentre-se nos pontos menores e mais simples, que são o próprio cerne do assunto e deixe o resto para Deus. Busque somente a honra de Deus e não o aplauso para si mesmo. Ore para que Deus lhe dê uma boca para os ouvidos dos seus ouvintes.⁸

Como alguém aprende a pregar? A formação adequada dos pregadores foi um enorme desafio para os reformadores protestantes que queriam remodelar a vida da igreja pelo ministério da pregação. Uma resposta parcial foi a impressão de livros de sermões-modelo começando pelos *postils* (*Kirchenpostille*) de Lutero. Esses livros eram compilações de sermões distribuídos àqueles que eram novos na fé protestante ou estavam aprendendo a pregar. O *Hausbuch*, de Bullinger, chamado de *Decades*, em inglês, servia ao mesmo propósito, assim como os sermões impressos de Calvino (mais de vinte volumes durante sua vida) e, a seu próprio modo, o Livro Anglicano de Homilias. Nenhum dos sermões desses livros tinha o propósito de ser lido palavra por palavra no púlpito. Em vez disso, tinham o objetivo de “servir como recurso temporário para a igreja até o momento em que houvesse um ministério instruído e espiritual”.⁹ No entanto, alguns pastores eram tão mal preparados que sua pregação consistia em repetir mecanicamente os sermões publicados de outras pessoas. Thomas Becon, na Inglaterra, reclamou desses pastores que só tinham um ministério de “simples leitura”. Ele os chamou de cachorros mudos, que não conseguiam latir.¹⁰ Lutero especialmente enfatizou que a igreja era uma “casa da boca”, não uma “casa da pena”. Não podia haver substituto para a voz viva do evangelho. No seu comentário sobre Malaquias 2.7, “os lábios do sacerdote devem guardar o conhecimento”, Lutero fez a seguinte afirmação ousada:

A Palavra é o meio pelo qual o Espírito Santo é dado. Essa é uma passagem contra aqueles que desprezam a palavra falada. Os lábios são os reservatórios públicos da igreja. Somente neles é mantida a Palavra de Deus. Vejam, a menos que a Palavra seja pregada publicamente, ela passa despercebida. Quanto mais é pregada, mais firmemente é retida. Ler não é tão proveitoso quanto ouvir, pois a voz viva ensina, exorta, defende e resiste ao espírito de erro. Satanás não faz caso da Palavra escrita de Deus, mas foge da Palavra falada. Você vê que ela penetra o coração e traz de volta os que se desviaram.¹¹

Na tradição reformada, a pregação não era menos importante. Quando se visita a famosa Great Minster Church em Zurique hoje, a seguinte inscrição pode ser lida no portal: “A Reforma de Ulrico Zuínglio começou aqui em 1º. de janeiro de 1519”. Essa data, não menos que 31 de outubro de 1517, pode ser dada como resposta à pergunta: Quando começou a Reforma?

Naquele primeiro dia de janeiro, aniversário de Zuínglio, o novo “sacerdote do povo” de Zurique começou seu ministério de pregação anunciando sua intenção de dispensar os textos prescritos do lecionário tradicional. Ele seguiria um novo paradigma: sermões de pregação expositiva, capítulo por capítulo, começando pelo Evangelho de Mateus. Por que Mateus? Hughes Oliphant Old sugeriu que Zuínglio estava provavelmente imitando o exemplo de Crisóstomo, o famoso pregador da igreja primitiva, cujos sermões, versículo por versículo do Evangelho de Mateus, ele havia acabado de receber numa nova edição de Froben, na Basileia.¹² A decisão de começar pelos Evangelhos dava prioridade às palavras e atos de Jesus. O grande convite de Jesus, em Mateus 11.28, “Vinde a mim, vós todos que estais cansados e oprimidos, e eu vos aliviarei”, tornou-se uma das passagens favoritas dos sermões de Zuínglio. Depois de completar Mateus, que ocupou seu primeiro ano em Great Minster, Zuínglio retomou o mesmo método *lectio continua* em Atos, depois as Cartas a Timóteo, Gálatas, 1 e 2Pedro, Hebreus, o Evangelho de João e as outras cartas de Paulo. Depois, voltou-se para o Antigo Testamento, começando no Livro dos Salmos, depois o Pentateuco e os livros históricos.



Figura 8.1. Ulrico Zuínglio começou suas atividades como “sacerdote do povo” em Grossminster, em Zurique, em 1º. de janeiro de 1519. Sua pregação expositiva sistemática da Bíblia influenciou o padrão de pregação na tradição reformada.

Como era Zuínglio como pregador? Apenas alguns dos seus sermões foram publicados durante sua vida, e grande parte do que sobreviveu está na forma de notas incompletas. Mas temos vários relatos de sua pregação que parecem justificar que o chamamos, nas palavras de Lee Palmer Wandel, de “um dos mais carismáticos e eficazes pregadores de uma era de pregadores”.¹³ Já encontramos uma de nossas testemunhas, Thomas Platter, que se tornou um famoso tipógrafo e professor. Quando foi a Zurique pela primeira vez, como um jovem, no início da década de 1520, ele conta que ouviu um sermão de Zuínglio que foi “exposto tão poderosamente que sentiu como se alguém estivesse me puxando pelos cabelos”.¹⁴ Heinrich Bullinger, que sucedeu Zuínglio como líder da Reforma em Zurique, fez um relato sobre a pregação de seu amigo e seu impacto sobre os que o ouviam:

Em seus sermões, ele era muito eloquente, simples e compreensível, de modo que muitos o ouviam de boa vontade, e havia grande concentração de pessoas em seus sermões... Sua fala era graciosa e doce, pois falava usando expressões idiomáticas e não gostava de fazer uso de murmúrios piedosos, da confusão lançada do púlpito ou de palavras desnecessárias... Logo houve uma corrida, de todos os tipos de pessoa, em particular pessoas comuns, a esses sermões evangélicos de Zuínglio, em que ele louvava a Deus Pai e ensinava todas as pessoas a colocarem sua confiança no Filho de

A maior contribuição dos reformadores de Zurique para a tradição da pregação foi a instituição da “Profecia”. Quando Zuínglio inaugurou o modelo de pregação em sequência através de vários livros da Bíblia, em vez de seguir a tradição de passagens prescritas baseadas no ciclo litúrgico, ele fez da pregação, e não da liturgia, o foco principal da adoração semanal. Nos tempos medievais, era comum falar em ir à igreja ouvir a missa. Logo os protestantes começaram a se referir às suas reuniões para adoração como eventos de pregação. Os huguenotes franceses perguntariam: “Você esteve na *prêche*, na pregação, hoje?” Mas se a pregação devia se tornar uma parte-padrão de todo culto, como os reformadores propunham, e se o modelo de *lectio continua* devia se tornar o método escolhido para a proclamação da Palavra, então um programa intencional de preparação de pregadores para sua tarefa tinha de ser elaborado. A Profecia supriu essa necessidade.

Começando em julho de 1525, às sete horas da manhã, no verão (oito horas no inverno), todos os dias, exceto às sextas-feiras e domingos, todos os ministros e estudantes de teologia de Zurique se reuniam no coro da Grande Minster para fazer uma hora de intensa exegese e interpretação da Escritura. Zuínglio iniciava a reunião com uma oração:

Deus Todo-Poderoso, eterno e misericordioso, cuja Palavra é lâmpada para os nossos pés e luz para o nosso caminho, abra e ilumine nossa mente, para que possamos entender pura e perfeitamente tua Palavra e para que nossa vida seja conformada àquilo que entendermos corretamente, para que em nada sejamos desagradáveis à tua majestade, por Jesus Cristo, nosso Senhor. Amém.¹⁶

A passagem escolhida para a exposição do dia era lida em latim, grego e hebraico, seguida por comentários textuais ou exegéticos apropriados. Essa parte do exercício se parece muito com um moderno seminário sobre uma passagem da Escritura. Bebendo das fontes do humanismo bíblico, os estudiosos de Zurique esquadriavam o contexto original da passagem, o que as palavras significavam na literatura clássica da Antiguidade, como a passagem tinha sido interpretada na história da igreja, com especial atenção às opiniões dos pais da igreja. Em outras palavras, faziam o tipo de trabalho preparatório que foi adotado no *Theological dictionary of the New Testament* de Kittel e em outros recursos contemporâneos de pesquisa bíblica. Quando essa parte do trabalho matinal era completada, Zuínglio ou outro ministro pregava um sermão sobre a passagem em alemão.

Naquela hora, a Grande Minster havia começado a se encher de pessoas que iam para o trabalho e paravam para ouvir o sermão. Dessa maneira, a influência da profecia alcançava além do círculo de pastores e teólogos, chegando à ampla comunidade leiga de Zurique.

O nome *Profecia* foi tirado de 1Coríntios 14, em que Paulo se referiu ao dom de profecia ou de anunciação da palavra de Deus para edificação da igreja. A influência da Profecia de Zurique foi enorme. Era um tipo de seminário teológico em que ministros, pregadores e professores recebiam uma instrução completa sobre a Escritura. Isso, por sua vez, tornou-se um modelo para as academias e seminários reformados de toda a Europa. Sua influência se estendeu à fundação da Emmanuel College, em Cambridge, em 1584. Emmanuel se tornou um local propício para o desenvolvimento de pregadores puritanos, incluindo John Harvard e outros estudiosos, que levaram o modelo de Zurique de pregação reformada para o Novo Mundo.

Seria um erro, entretanto, pensar que o tipo de formação acadêmica fornecido pela Profecia e suas contrapartes em outros lugares era suficiente para preparar adequadamente pregadores da Palavra de Deus. Zuínglio cria que era o Espírito Santo que iluminava o leitor do texto bíblico e dava unção àquele que estava incumbido de proclamá-lo. A Escritura era autoautenticadora no sentido de que o mesmo Espírito que inspirou os profetas e apóstolos para escreverem a Escritura há muito tempo tinha de estar presente para confirmar e persuadir os crentes de sua verdade hoje.

Desse modo, Zuínglio uniu duas afirmações que seriam mais estreitamente unidas por Calvino: a supremacia da Escritura sobre a tradição humana e a iluminação interior do leitor contemporâneo pelo Espírito Santo. Por isso, ele podia dizer: “entendo a Escritura somente no modo como ela se interpreta pelo Espírito de Deus. Isso não requer nenhuma opinião humana”.¹⁷ A pregação dos pais da igreja e as decisões doutrinárias dos primeiros concílios deviam ser estudadas e aceitas com esta condição: todas elas tinham de se sujeitar à prova da Escritura. Se revelassem Cristo, eram genuínas do Espírito de Deus. Nesse caso, entretanto, não havia necessidade de proclamar “pais”, “concílios”, “costumes” e “tradição”. Tudo isso meramente refletia a verdade contida na Escritura inspirada por Deus e revelada pelo Espírito Santo.

A pregação de Zuínglio significou muito para Calvino, talvez mais do que ele jamais reconheceu. Quando Calvino foi convencido, por uma terrível adjuração de Guilherme Farel (“Se você se recusar a se unir a nós aqui, Deus o condenará!”) a assumir a obra de reforma em Genebra, em 1536, ele chegou à cidade que já

havia aceito formalmente a causa protestante. Um pouco antes, nesse mesmo ano, uma assembleia de cidadãos havia se reunido próximo à catedral de São Pedro e decidido, por unanimidade, “viver, daqui por diante, segundo a lei do evangelho e a Palavra de Deus, e abolir todos os abusos papais”.¹⁸ Mas muito pouco trabalho de Reforma havia sido feito. Analisando a situação muitos anos depois, Calvino se lembrou de que “tudo estava em convulsão”.¹⁹ O jovem Calvino se entregou à sua obra como ministro da Palavra divina ou, como se referia a si mesmo, “leitor da Sagrada Escritura para a igreja de Genebra”.

Seguindo o padrão estabelecido por Zuínglio e Bullinger em Zurique, Calvino adotou a disciplina da *lectio continua*: semana após semana, ele marchou pelos vários livros da Bíblia, pregando sermões expositivos capítulo por capítulo, versículo por versículo. Em 1554-1555, pregou 159 sermões sobre Jó; em 1555-1556, duzentos sermões sobre Deuteronômio; em 1558-1559, 48 sermões sobre Efésios, seguidos, no ano seguinte, por 65 sobre os Evangelhos sinóticos; em 1561-1563, 194 sermões sobre 1 e 2 Samuel.²⁰ W. A. Criswell, um famoso pastor batista do século 20, usou essa mesma estratégia de pregação em sua congregação, no Texas. As pessoas de sua congregação ficaram tão acostumadas a seguir Criswell pela Bíblia que começaram a marcar o tempo, em suas famílias, pelo progresso do seu esquema de pregação: “Lembre-se que Tommy nasceu em Deuteronômio”, diziam, ou “Tia Sally se casou em Lamentações”. “O tornado nos atingiu em 2Coríntios.” Nós gostaríamos de saber se os cidadãos de Genebra marcavam as épocas de sua vida pelas exposições de Calvino. Sabemos que Calvino era tão comprometido com a pregação sequencial do texto que, no primeiro domingo do seu retorno ao púlpito de São Pedro, 1541, depois de seu exílio em Estrasburgo, ele começou o sermão onde havia parado quando havia ido embora, três anos antes, exatamente no mesmo capítulo e no mesmo versículo do livro da Bíblia (não sabemos qual) havia pregado naquela ocasião. O que ele quis mostrar com esse gesto é claro. A Reforma não era sobre Calvino ou sobre qualquer outra personalidade, muito menos sobre os altos e baixos da política eclesiástica, pela qual a igreja é sempre envolvida. Não, a Reforma era sobre a Palavra de Deus, que devia ser proclamada fiel e conscientemente ao povo de Deus. Calvino se mantinha num padrão elevado e exigia o mesmo de outros que foram chamados para o ofício da pregação. O verdadeiro pastor, dizia ele, deve ser caracterizado por “persistência implacável” (*importunitas*).²¹ Os pastores não têm o luxo de escolher seus próprios horários de trabalho, nem de adequar seu ministério à sua própria conveniência, nem de pregar sermões “açucarados”, fora do seu contexto bíblico. “Quando passagens da Escritura são escolhidas ao acaso,

e não se dá atenção ao contexto”, lamentou Calvino, “não é de se estranhar que surjam erros em toda a parte.”²²



Figura 8.2. João Calvino trabalhando em sua biblioteca. Ele ia diretamente do seu escritório para o púlpito da catedral de São Pedro, onde pregava de improviso, com base nos textos grego e hebraico da Bíblia.

Hughes Oliphant Old perguntou por que Calvino era tão estimado como pregador. Por que as pessoas o ouviam?

Calvino não tinha a personalidade amável de Lutero. Não se encontra em Calvino a elegância oratória de Gregório de Nazianzo, nem a imaginação vívida de Orígenes. Dificilmente era o dramático pregador público que Crisóstomo era, e não tinha a personalidade magnética de Bernardo de Claraval. Gregório, o Grande, era um líder nato, assim como Ambrósio de Milão, mas esse não era um dom que Calvino tivesse.²³

À ladainha de Old, podemos acrescentar que Calvino não tinha a disposição militar de Zuínglio, que morreu no campo de batalha de Kappel, manejando uma espada de dois gumes, nem a disposição implacável de Bucer, cujos esquemas para a unidade cristã nunca convenceram Calvino totalmente; nem foi abençoado com a longevidade de Bullinger, que morreu aos 75 anos, depois de uma longa vida de serviços como reformador e “arquiteto da Reforma”.²⁴

Qual era o segredo do sucesso de Calvino? Entre muitas respostas que podem ser dadas, as seguintes têm mérito. Sua pregação era abastecida por seus brilhantes estudos exegéticos e os muitos comentários que escreveu sobre quase todos os livros da Bíblia. Ele era um brilhante pregador que conseguia expressar ideias, inclusive ideias muito complexas, com clareza e precisão. Calvino conhecia a Bíblia tão bem que respirava seu ar, conversava com seus personagens e morava em suas páginas. Ele sempre pregava com base nos textos grego ou hebraico, sem notas ou resumo. Ele era mestre na língua francesa e exerceu influência sobre seu desenvolvimento comparável à de Lutero na língua alemã.²⁵ Tudo isso é verdade, mas a conclusão de Old quanto ao motivo pelo qual tantas pessoas ouviam os sermões de Calvino com tanto interesse é mais profunda:

Certamente a resposta fundamental não deve ser encontrada na sua forma oratória, mas, antes, no seu conteúdo religioso. Calvino extraía da Escritura aspectos do ensino cristão que a igreja não ouvia há séculos. Esse foi, acima de tudo, o caso com a doutrina da graça. A promessa de salvação foi apresentada a todos que podiam crer nela. Calvino pregou a justificação pela fé, como todos os reformadores. Mais que alguns, talvez, pregou a santificação pela fé. A vida daqueles que criam na Palavra de Deus devia ser transformada por essa Palavra. A santidade era o fruto da fé. Crer na Palavra era viver pela Palavra, e essa vida vivida segundo a Palavra de Deus era abençoada, tanto neste mundo quanto no vindouro.²⁶

A pregação de Calvino também era marcada por uma tendência prática. Ele se preocupava com a aplicação do sermão às situações concretas dos seus ouvintes. Por exemplo, durante a década de 1550, Genebra recebeu inúmeros refugiados que buscavam segurança dentro de seus muros. Calvino nunca esqueceu que ele mesmo havia fugido da perseguição na França, e ofereceu generosa hospitalidade aos refugiados, a maioria dos quais desempenhou um papel construtivo na reforma da cidade. Algumas das famílias refugiadas, porém, eram problemáticas e disruptivas. Calvino não hesitou em dizer-lhes diretamente do púlpito:

Há famílias em que marido e mulher são como cão e gato; há alguns que tentam “fortalecer” sua própria importância e imitam os senhores sem razão, entregando-se

à ostentação e aos excessos mundanos. Outros se tornam tão “delicados” que não sabem mais como trabalhar e não se contentam mais com comida nenhuma. Há algumas fofoqueiras e maledicentes que encontrariam algo a dizer contra o anjo do paraíso; e, apesar do fato de que estão repletas de vícios, querem usar toda a sua “santidade” para controlar (“abençoar”) seus vizinhos. Contudo, parece a todos eles que Deus deve ficar satisfeito por terem feito uma viagem a Genebra, como se não tivesse sido melhor para eles permanecer em seu esterco do que cometer tais atos escandalosos na igreja de Deus.²⁷

Durante seu ministério em Genebra, Calvino pregou mais de quatro mil sermões. Sua casa ficava a uma pequena distância da catedral e ele ia diretamente do seu escritório para o púlpito de São Pedro. Embora pregasse de improviso, ele não simplesmente “abria a boca e esperava o Senhor enchê-la”. Nenhum pregador pode apresentar a Palavra de Deus fielmente à congregação sem fazer um estudo sério da Bíblia. Como disse Calvino,

Se eu assumir o púlpito sem condescender em olhar para um livro e pensar frivolamente de mim mesmo: “Bem, quando pregar, Deus me dará o suficiente a dizer” e chegar aqui sem me importar em ler ou pensar no que devo declarar, e não examinar cuidadosamente como devo aplicar a Sagrada Escritura à edificação do povo, então devo ser um arrogante pretensioso.²⁸

Reinhold Niebuhr certa vez disse que, como jovem ministro, determinou não se tornar um bom pregador. Calvino, também, evitou a pompa e o embelezamento, para não dizer o senso teatral, que marcava grande parte da obra de pregação de sua época, não menos que na nossa. “O que é necessário não é uma língua volúvel, pois vemos muitos cuja fácil fluência não tem nada que edifique”, escreveu ele.²⁹ O propósito da pregação é a edificação. O pastor não deve “serpenteiar entre as sutilezas de curiosidade frívola”. O pastor não deve ser um “questionador”. A pregação que edifica o povo de Deus não deve apenas ser doutrinariamente salutar, mas também buscar o “progresso sólido” da igreja, isto é, deve ser prática, aplicável, penetrante.

Na sua pregação, assim como nos seus comentários, Calvino geralmente evitava abordagens místicas e alegóricas à passagem. Por exemplo, em seus sermões sobre o discurso do redemoinho, em Jó 38, Calvino se recusou a alegorizar as grandes bestas *Beemoth** e Leviatã como Satanás, embora isso possa ser justificado pelo papel de Satanás no início do livro. Calvino oferece, em vez disso, uma leitura natural de *Beemoth* como simplesmente um elefante e do Leviatã como uma baleia. Como Susan Schreiner ressaltou, essa estratégia

interpretativa permitiu que Calvino diminuísse o papel de Satanás no livro de Jó de modo que “a poderosa batalha descrita nos capítulos 40–41 não é entre Deus e Satanás, mas entre Deus e Jó... O Jó de Calvino não teve de resistir ao poder e à astúcia do diabo, mas teve de encontrar um modo de permanecer diante de Deus, especialmente agora que havia aprendido sobre ‘o mestre com o qual tinha de lidar’”.³⁰



Figura 8.3. A pregação de Calvino na catedral às multidões que se ajuntavam para ouvi-lo expor a Escritura segundo o método lectio continua.

Calvino enfatizou fortemente a unidade entre o Antigo e o Novo Testamento e a continuidade do povo de Deus ao longo das eras. Para Calvino e a tradição reformada de modo geral, não há duas eras de salvação separadas com alianças divergentes, mas apenas uma aliança com duas dispensações. O empenho de Calvino em enxergar a Bíblia como uma história integral o levou a moderar algumas das interpretações cristológicas tradicionais do Antigo Testamento em

favor de uma visão da história da salvação que enfatiza o governo real e Deus e seu cuidado providencial pelos eleitos. Alguns críticos, tanto em sua época quanto depois dela, acusaram Calvino de ter tendências “judaizantes” porque enfatiza tão fortemente a leitura gramatical do texto e era mais cuidadoso a respeito da exegese explicitamente cristológica, tão amada por Lutero e grande parte da tradição antes dele. Mas, como Sujin Pak demonstrou, Calvino queria manter a centralidade de Cristo no seu ensino e na sua pregação do Antigo Testamento, mas fazia isso de um modo que ligava a cristologia com a doutrina da providência. Para Calvino, “a interpretação cristológica deve ter um vínculo claro e estreito com o plano básico, a leitura histórica do texto, desse modo traduzindo as leituras tipológica ou figurativa profundamente vinculadas ao sentido literal”.³¹

Juntamente com seus comentários, Calvino queria que suas *Institutas* servissem como o manual para as Escrituras, um auxílio útil para a preparação de sermões. O que a Profecia era em Zurique, as *congrégations* se tornaram em Genebra. As congregações eram encontros semanais promovidos pela Companhia de Pastores, nos quais Calvino ou outros ministros forneciam intensa instrução bíblica para aqueles que eram chamados para o ministério de pregação. Essas reuniões aconteciam às sextas-feiras com cerca de sessenta pessoas ou mais no *Auditoire*, um pequeno edifício adjacente à catedral de São Pedro. Esse era o mesmo local em que John Knox e outros refugiados de língua inglesa se reuniam para adorar durante o exílio mariano. Hoje ele ainda abriga uma congregação de língua inglesa da Igreja da Escócia. Transplantado para a Inglaterra nos primeiros dias da rainha Elizabeth, esse modelo de seminário chamado “prophesyings” (“profecias”) se tornou centro de treinamento para futuros pregadores e líderes do movimento puritano.

A elevada doutrina de Calvino da Palavra pregada às vezes é interpretada como evidência de seu suposto intelectualismo, dualismo e depreciação de todas as coisas corpóreas. No entanto, a imagem de Calvino como alguém que despreza o corpo, mata o divertimento ou que era um protopuritano do tipo mais sombrio que amava encher os ouvidos de seus ouvintes com sermões prolixos divorciados da substância da vida real é imprecisa. A abordagem de Calvino à adoração e à pregação não corresponde a esses estereótipos. De central importância é o fato de que Calvino cria que a pregação da Palavra deveria ser acompanhada pela celebração semanal da Ceia do Senhor. Apesar do fato de que o conselho municipal de Genebra só permitiria quatro cultos eucarísticos por ano, a insistência de Calvino sobre a coerência de púlpito e mesa aponta para um contexto sacramental mais amplo, no qual ele cria que a pregação da Palavra devia

acontecer.

Com exceção da doutrina da predestinação, Calvino escreveu mais sobre a doutrina da Ceia do Senhor do que sobre qualquer outro tema controverso da Reforma. É significativo que ele fosse um teólogo pós-Marburg – ele entrou na categoria de reformador depois que o famoso colóquio de 1529 havia deixado Lutero e Zuínglio num impasse a respeito da questão da natureza da presença real de Cristo na Ceia. Na sua própria teologia eucarística, Calvino tentou elaborar um meio-termo entre Zuínglio, a quem Calvino achava que dava muito pouco valor aos sinais externos de pão e vinho, e Lutero, que os exaltava imoderadamente, desse modo obscurecendo o próprio mistério. Calvino concordava com Zuínglio que Cristo estava localmente presente à destra do Pai, no céu, e não devia ser imaginado como “vinculado ao elemento pão”, para ser tocado pelas mãos, mastigado com os dentes e engolido pela boca. Mas ele concordava com Lutero que a Ceia não era um símbolo vazio – “a verdade da coisa significada está verdadeiramente presente aqui” – mas um meio de “verdadeira participação” em Cristo.³² A recente erudição calvinista enfatizou o tema da participação como crucial tanto para sua compreensão da Ceia do Senhor quanto para sua ênfase na proclamação da Palavra.

Em seu artigo “Believing is seeing: proclamation and manifestation in the reformed tradition” [“Crer é ver: proclamação e manifestação na tradução reformada”], Randall Zachman ressalta que a contemplação, o sentimento e a alegria de Deus vivenciados por Adão e Eva antes da Queda são restaurados à humanidade redimida por meio daquilo que Calvino chama de “óculos” da Escritura. Ouvir a Palavra de Deus proclamada no poder do Espírito não apenas informa a mente: cura os olhos, purificando o obscurecimento produzido pelo pecado e tornando a contemplação possível e proveitosa para o crente. Dito de outra maneira, a pregação dá tanto vista quanto compreensão. Zachman argumenta que Calvino nunca substitui a linguagem de manifestação e contemplação pela linguagem de proclamação e audição, mas traz as duas juntas, numa relação mutuamente fortalecedora. Assim, “quando a igreja não atende à vívida representação de Cristo em sua pregação, seus sacramentos e suas cerimônias, ela está obstruindo a genuína transformação cristã, não importa quanto possa estar pregando e ensinando a sã doutrina”.³³

Thomas J. Davis também enfatizou tanto a dimensão cognitiva quanto a dimensão afetiva da pregação para Calvino. A pregação do evangelho “não deve somente penetrar na mente, mas também lançar profundas raízes no coração, de modo que, na pregação e nos sacramentos, a graça seja oferecida aqui e agora,

pelos instrumentos que Deus escolheu para apresentar e tornar presente a nova vida em Cristo”.³⁴ Em um ensaio de 1961, Heiko Oberman apresentou as marcas distintivas da pregação da Reforma em termos de três aspectos inter-relacionados. Primeiro, o sermão é um evento apocalíptico, não totalmente no sentido da pregação de Savonarola, de destruição iminente do povo de Florença, mas no sentido de que o sermão desvela e torna presente o juízo final aqui e agora. Sem demitologizar a vinda de Cristo no futuro, ela existencializa a vontade final de Deus para cada ouvinte, exigindo uma resposta decisiva. “No sermão, Cristo e o diabo são revelados, Criador e criatura, amor e ira, essência e existência, ‘sim’ e ‘não.’”³⁵

Segundo, como vimos com respeito a Calvino, o sermão não tem o objetivo de ser um discurso isolado, numa liturgia que, de outra maneira, seria estéril. O sermão era uma parte vital e integrante do culto comunitário. Oração, cânticos (na adoração reformada, o repertório era limitado aos salmos), confissão de pecados, declaração de graça, batismos, casamentos, a congregação reunida em torno da mesa do Senhor para receber, em fé, o corpo e o sangue de Jesus Cristo “em e sob, para Lutero”, e “exibido por”, para Calvino, os elementos terrenos do pão e do vinho – todas essas atividades pressupõem e são apoiadas pela vívida pregação da Palavra de Deus. Entrelaçado na textura do evento de adoração completo pela operação dinâmica do Espírito Santo, o sermão da Reforma não é “legalista, mas redentor, não apenas dirigido à alma dos indivíduos, mas especialmente à existência comunitária da congregação, não elevando, mas mobilizando, não um refúgio, mas um ponto de partida e, finalmente, não santo e vertical, mas secular e horizontal: tempo, espaço e pó”.³⁶

Com isso em mente, podemos ouvir novamente o surpreendente anúncio de Bullinger na Segunda Confissão Helvética de 1566: “A pregação da Palavra de Deus é a Palavra de Deus”. Isso significa que o evento de pregação, não de modo diferente da Eucaristia na teologia católica medieval, tem um caráter totalmente objetivo que transcende até mesmo a situação fraca e pecaminosa do pregador. Deus verdadeiramente fala e está verdadeiramente presente em juízo e graça sempre que sua Palavra é proclamada. Apesar das profundas e divisivas diferenças entre teólogos luteranos e reformados sobre a Ceia do Senhor no século 16, eles encontraram um terreno comum na “presença *ex opere operato* da Palavra de Deus na Palavra pregada”.³⁷ Davis expressou bem a importância dessa compreensão no pensamento de Calvino: “Deus escolheu a pregação, e Deus revigora a pregação dos ministros pelo poder do Espírito de Deus, de modo que Cristo verdadeiramente vem na Palavra falada para residir com seu povo; ou, para

reverter a direção como Calvino tanto gostava de fazer, a pregação elevava a congregação até Cristo, para participar em Cristo e, assim, obter todos os benefícios que ele oferece”.³⁸

A redescoberta dos temas de presença e da participação na doutrina de Calvino da proclamação é uma correção bem-vinda a outras visões que enfatizam os aspectos cognitivo e racionalista de sua teologia, à custa dos aspectos afetivo e experimental. Mas devemos ser cuidadosos para não fazer de Calvino o defensor de uma escatologia excessivamente realizada. Calvino pregava para uma congregação cercada por inimigos físicos e espirituais. Ele treinou e enviou centenas de pastores para estabelecer igrejas e pregar o evangelho em lugares difíceis e perigosos. A obra de sua vida foi consertar a igreja cristã, que, para sua mente, estava em terríveis dificuldades – “lançada num mar turbulento e quase afundada nas ondas”.³⁹ Era o destino do evangelho, dizia ele, “ser pregado no mundo em meio a grande contenda”.⁴⁰

Os discípulos de Calvino foram notavelmente bem-sucedidos em derrubar reinos, decapitar governantes e controlar as forças do governo em muitas sociedades europeias dos séculos 16 e 17. Mas Calvino não se sai bem como um teólogo estabelecido. Herman Selderhuis nos lembra que as palavras de Calvino “estão sempre a caminho”.⁴¹ Calvino era uma pessoa deslocada e nunca se sentiu em casa em Genebra, onde se tornou cidadão somente em 1559, perto do fim de sua vida. Calvino pregou e escreveu para viajantes, refugiados e imigrantes, para peregrinos que, como Abraão e Sara, há muito tempo esperavam por uma cidade cujo edificador e construtor é Deus. Essa cidade não era Roma, mas também não era Genebra nem Wittenberg, nem Zurique ou Estrasburgo, nem nenhum dos outros lugares que visitamos neste livro. “Não haverá herança para nós no céu”, escreveu Calvino, “se não formos peregrinos na terra.”⁴² Esse tema permeia a teologia de Calvino, sua pregação e suas orações.

*Como o Senhor não nos prometeu descanso em nenhum lugar, senão em seu reino celestial, conceda, Deus Todo-Poderoso, que, em nossa peregrinação na terra possamos consentir em não termos uma cidade permanente, mas que sejamos levados para lá e para cá, e, apesar de tudo isso, ainda possamos invocá-lo com um espírito sereno. Permita-nos levar adiante nossa guerra, que o Senhor designou para nos treinar e nos testar, para que estejamos firmes nesta guerra até, finalmente, chegarmos àquele descanso que foi obtido para nós pelo sangue de seu Filho unigênito. Amém.*⁴³

1 Sobre o relato de Lutero receber um retrato de Savonarola na sua viagem a Worms, veja Martin Brecht, *Martin Luther: his road to Reformation, 1483-1521*, trad. James L. Schaaf (Filadélfia: Fortress, 1985), p. 448. Sobre o apelo de Savonarola à Bíblia e sua leitura alegórica do Antigo Testamento em sua pregação, veja Michael O'Connor, "The ark and the temple in Savonarola's teaching," em *The Bible in the Renaissance*, org. Richard Griffith (Aldershot: Ashgate, 2001), p. 9-27

2 Ian Siggins, *Luther and his mother* (Filadélfia: Fortress, 1981), p. 53-70. Thomas Worcester, embora reconhecendo a força do argumento de Siggins, enfatiza que esses sermões que induziam à culpa, como Lutero pode ter ouvido em sua juventude, não eram "o único gênero católico de pregação" no alvorecer da Reforma protestante. Ele cita como exemplo os sermões mais salutares de Pelbart de Temesvar, um franciscano húngaro que publicou um volume de sermões sobre a virgem Maria, dando graças por sua intercessão e expressando especial afeição pelo seu auxílio. Veja seu "Catholic sermons", em *Preachers and people in the Reformations and early modern period*, org. Larissa Taylor (Brill: Leiden, 2001), p. 7-9.

3 Steven E. Ozment, *The Reformation in the cities: the appeal of Protestantism through sixteenth-century Germany and Switzerland* (New Haven: Yale University Press, 1975), p. 24.

4 *Ibid.*, p. 50. O "Sermon on the sacrament of penance" de Lutero é encontrado em LW 35:9-22.

5 LW 21:9.

6 LW 51:388.

7 Citado in John W. Doberstein, "Introduction", LW 51:xx-xxi. Fred W. Meuser reuniu várias declarações de Lutero a respeito de pregação. Veja seu *Luther the preacher* (Mineápolis: Augsburg, 1983). Veja também Beth Kreitzer, "The Lutheran sermon", em *Preachers and people in the Reformations and early modern period*, org. Larissa Taylor (Brill: Leiden, 2001), p. 35-63.

8 Kreitzer, "The Lutheran sermon", p. 58. Também citado in Roland H. Bainton, *Here I stand: a life of Martin Luther* (Nova York: Abingdon-Cokesbury, 1950), p. 350.

9 Philip E. Hughes, *Theology of the English reformers* (Grand Rapids: Baker, 1980), p. 122-123.

10 *Ibid.*, p. 123.

11 LW 18:401.

12 Veja Hughes Oliphant Old, *The patristic roots of Reformed worship* (Zurique: Theologischer Verlag Zurich, 1975), p. 195-207. Veja também Old, *The reading and preaching of the Scriptures in the worship of the Christian church*, vol. 4: *The age of the Reformation* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), p. 46-48.

13 Lee Palmer Wandel, "Switzerland", in *Preachers and people in the Reformations and early modern period*, org. Larissa Taylor (Leiden: Brill, 2001), p. 229.

14 Theodore K. Rabb, *Renaissance lives: portraits of an age* (Nova York: Pantheon, 1993), p. 82.

15 Wandel, "Switzerland", p. 229.

16 Fritz Schmidt-Clausing, "Das Prophezeigebot", *Zwingliana* 12 (1964): 10-34. Essa é uma tradução feita por Locher, *Zwingli's thought: new perspectives* (Leiden: Brill, 1981), p. 28.

17 Z 1:559: *Ich verston die geschrift nit anders, dann wie sy sich selbst durch den geist gottes usslagt; bdarff keins menschlichen urteils.*

18 Extraído do discurso de Calvino em seu leito de morte, à Companhia de Pastores de Genebra, citado por William Monter, *Calvin's Geneva* (Nova York: John Wiley & Sons, 1957), p. 56.

19 *Ibid.*, p. 94.

20 Uma lista completa dos sermões de Calvino ano a ano é dada in Bernard Cottret, *Calvin: a*

biography, trad. M. Wallace McDonald (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), p. 354-355.

21 A expressão “persistência implacável” foi extraída do comentário de Calvino sobre 2Timóteo 4.2. Veja CNTC 10:333.

22 CO 36:277; CC 7:442.

23 Old, *Reading and preaching*, 4:128-129.

24 Veja Bruce Gordon e Emidio Campi, orgs., *Architect of Reformation: an introduction to Heinrich Bullinger, 1504-1575* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004).

25 Veja Francis Higman, *The style of John Calvin in his french polemical treatises* (Oxford: Oxford University Press, 1967).

26 Old, *Reading and preaching*, 4:130.

27 CO 8:422. Extraído do sermão de Calvino “Treating matters of great usefulness for our times”. A tradução é de John H. Leith, “Calvin’s doctrine of the proclamation of the Word and its significance for today”, em *John Calvin and the church: a prism of Reform*, org. Timothy George (Louisville, Ky.: Westminster/John Knox, 1990), p. 136.

28 Extraído do sermão de Calvino sobre Deuteronômio 6.13-15. Veja Leith, “Calvin’s Doctrine of Proclamation”, p. 218.

29 CNTC 10:225.

* Na ARA, traduzido como hipopótamo, em Jó 40.15 (N. do T.).

30 CO 35:353. Veja Susan Schreiner, “Calvin as an interpreter of Job”, em *Calvin and the Bible*, org. Donald K. McKim (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 76-77.

31 G. Sujin Pak, *The judaizing Calvin: sixteenth-century debates over the messianic Psalms* (Oxford: Oxford University Press, 2010), p. 138.

32 Veja a sucinta explicação de Calvino a respeito das posições da Reforma sobre a Ceia do Senhor em *Institutas* 4.17.10-12. Uma das melhores explicações da posição de Calvino é B. A. Gerrish, *Grace and gratitude: The Eucharistic theology of John Calvin* (Mineápolis: Fortress, 1993).

33 Randall Zachman, “Believing is seeing: proclamation and manifestation in the reformed tradition”, aula pública ministrada no Institute for Reformed Theology, <http://reformedtheology.org/SiteFiles/PublicLectures/ZachmanPL.html>. Veja também os estudos de Zachman, *Image and word in the theology of John Calvin* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007), e J. Todd Billings, *Calvin, participation and the gift: the activity of believers in union with Christ* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

34 Thomas J. Davis, *This is my body: the presence of Christ in reformation thought* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), p. 100.

35 Heiko A. Oberman, “Preaching of the Word in Reformation”, *Theology today* 18 (1961):19.

36 *Ibid.*, p. 24.

37 *Ibid.*, p. 26.

38 Davis, *This is my body*, p. 102.

39 CC 2:463-464.

40 João Calvino, *Tracts and treatises*, trad. Henry Beveridge (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), 1:186.

41 Herman J. Selderhuis, *John Calvin: a pilgrim’s life* (Downer’s Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2009).

42 CNTC 12:171.

⁴³ Citado por Heiko A. Oberman, *The two Reformations: the journey from the last days to the new world* (New Haven: Yale University Press, 2003), p. 119.

Conclusão

Quando a equipe de tradutores que havia sido reunida pelo rei Tiago I para produzir uma versão autorizada da Bíblia em sua língua-mãe apresentou seu trabalho, eles forneceram um prefácio que continha uma carta dedicatória ao seu patrono real. A equipe defendeu sua nova tradução contra certas “pessoas papistas aqui ou no estrangeiro” que desaprovavam as traduções da Bíblia em geral. Ela também atacou certos “irmãos presunçosos, que seguem seus próprios caminhos, e não gostam de nada, exceto do que é feito por eles mesmos e martelado em sua bigorna”. Esse comentário era dirigido contra os puritanos, que preferiam a Bíblia de Genebra, com suas ilustrações, mapas e notas teológicas com toques calvinistas. A Versão do rei Tiago tinha poucas notas e mapas e incluía os apócrifos como uma seção separada entre os dois Testamentos. Os tradutores disseram sobre sua nova tradução que tinham “grande esperança de que a Igreja da Inglaterra produzisse bons frutos a partir daí”.¹

Além de se dirigirem ao rei, os tradutores também escreveram um longo prefácio ao “gentil leitor”. Nesse caso, colocaram sua nova tradução no contexto da transmissão das Escrituras ao longo dos tempos com numerosas citações dos pais da igreja, especialmente Jerônimo, Crisóstomo e Agostinho, e com o devido reconhecimento à obra de estudiosos mais recentes, como Valla e Erasmo. Tyndale, cuja tradução eles tinham absorvido amplamente, não é mencionado pelo nome, embora elogiem aqueles tradutores “que labutaram antes de nós” como pessoas que mereciam “serem tidas por nossa posteridade em lembrança eterna”.² Poderíamos pensar que essas pessoas mereciam ser citadas pelo nome. Os tradutores da Versão do rei Tiago admoestaram seus gentis leitores a lerem, pesquisarem, estudarem e amarem as sagradas Escrituras, recorrendo a Jerônimo e Agostinho para apoiarem sua admoestação.

Mas o que dizer sobre a piedade sem a verdade? O que dizer sobre a verdade (a verdade salvadora) sem a Palavra de Deus? O que dizer da Palavra de Deus (a respeito da qual podemos estar seguros) sem a Escritura? Somos orientados a pesquisar a Escritura. Somos orientados a pesquisá-la e estudá-la. São reprovados

aqueles que são inábeis com ela ou lentos em crer nela. Ela pode nos tornar sábios para a salvação. Se formos ignorantes, ela nos instrui; se estivermos fora do caminho, ela nos leva de volta; se estivermos enguiçados, ela nos reforma; se em aflição, ela nos consola; se em inércia, ela nos fortalece; se frios, ela nos inflama. *Tolle, lege; tolle, lege*, “*Toma e lê; toma e lê*” as Escrituras (pois a ordem se referia a elas) foi dito a Agostinho por uma voz sobrenatural. “Tudo o que está nas Escrituras, creia-me”, disse o mesmo Agostinho, “é elevado e divino; ela é a própria verdade e a doutrina mais adequada para revigorar e renovar a mente dos homens, e verdadeiramente tão suave que todos podem extrair dela aquilo que é suficiente para si, se a abordarem com mente piedosa e devota, como a verdadeira religião requer”. Assim disse Agostinho. E Jerônimo: *Ama scripturas et amabit te sapientia, etc.*, “Ame a Escritura e a sabedoria o amará”.³

A Versão do rei Tiago foi publicada em 1611, um século depois que Lutero recebeu seu doutorado em teologia em Wittenberg. A Reforma começou com um monge agostiniano estudando atentamente o texto da Escritura e descobrindo ali o significado do evangelho – que homens e mulheres pecadores são justificados por Deus pela efusão de sua misericórdia em Jesus Cristo, e não pelos seus próprios esforços e boas obras. A doutrina da justificação somente pela fé tornou-se, como os protestantes posteriores diriam, o artigo pelo qual a igreja se mantém de pé ou cai.

Para os reformadores, era impossível separar a mensagem central do evangelho da Palavra escrita de Deus, na qual o achavam expresso com total clareza. Para eles, a Bíblia era preciosa não como um manual para uma vida feliz, ou como uma cartilha metafísica sobre Deus, mas porque encontravam nela “os panos nos quais Cristo está envolvido”.⁴ Como vimos ao longo deste livro, o princípio de *sola scriptura* não significa que o estudo da Bíblia deve ser separado da interação com seus outros leitores e intérpretes ao longo das eras. Em vez disso, a nova compreensão do lugar da Bíblia na vida da igreja significa a rejeição da síntese particular de Escritura, tradição e autoridade papal que chegou a prevalecer na igreja ocidental durante a Idade Média.

No aniversário de cinquenta anos da Confissão de Augsburg, o movimento luterano encontrou uma nova unidade confessional no Livro de Concórdia de 1580. Essa reunião definitiva de confissões luteranas continha sete declarações da era da Reforma, todas as quais se originaram em igrejas territoriais de língua alemã. Essas *Landeskirchen*, como eram chamadas, juntamente com suas irmãs escandinavas, constituíram a área central do movimento luterano até os tempos modernos. Em outros lugares da Europa, outras comunidades protestantes

tinham começado a se identificar como “reformadas, de acordo com a Palavra de Deus”. A tradição reformada lançou raízes nas cidades-Estado do sul da Alemanha e da Suíça, com Zurique e Genebra na liderança, mas logo se tornou um movimento internacional que se estendeu por uma vasta região. No século 16, confissões de fé reformadas foram publicadas na Suíça, na Alemanha, na Bélgica, na Escócia, na Inglaterra, na Irlanda, na Hungria, na Polônia, na Boêmia e na Holanda.

As igrejas reformadas provaram ser notavelmente adaptáveis a diferentes contextos políticos e sociais, e nenhuma igreja ou confissão era idêntica à outra. As diferenças entre igrejas reformadas e luteranas no século 16 foram exacerbadas pelo fato de o estabelecimento da Paz de Augsburg, em 1555, que permitia aos governantes seculares determinar a afiliação religiosa de seus súditos, ter excluído as igrejas reformadas. A história da teologia perto do fim da Reforma, que os estudiosos chamam de fase de confessionalização, é marcada pela intensificação de disputas doutrinárias e polêmicas eclesiais. Mas o período pós-Reforma da ortodoxia protestante também foi um tempo de florescimento cultural e fecundidade espiritual. Ele nos deu, para mencionar apenas dois dos gigantes, John Milton e Johann Sebastian Bach. A obra de nenhum dos dois é compreensível à parte do renascimento dos estudos bíblicos na Reforma.

Há vários anos, foi-me pedido que referendasse um livro intitulado *Is the Reformation over?*, de Carolyn Nystrom e meu amigo Mark Noll. Em resposta ao título do livro, disse que a Reforma acabou somente no sentido de que em alguma extensão ela havia sido bem-sucedida. Um dos mais evidentes sinais desse sucesso é a divulgação da Bíblia pelo mundo em muitas línguas e dialetos dos povos do mundo. Conquanto debates a respeito da Bíblia continuem a dividir os cristãos, a Bíblia também tem unido muitos cristãos. Nas Escrituras, eles encontram uma esperança comum em Cristo e um terreno comum sobre o qual podem se manter num mundo cheio de perigos e desespero. Não é incomum ver jovens católicos e evangélicos hoje se reunirem para orar e estudar a Palavra de Deus. A Palavra escrita de Deus ainda é viva e poderosa, pois aponta para Jesus Cristo, a Palavra viva, o verdadeiro cabeça da igreja, que é seu corpo.

No meu escritório, na Beeson Divinity School, dois quadros estão colocados um de frente para o outro em paredes opostas. Um é um retrato de William Tyndale mostrado em seu traje de erudito segurando um exemplar da Bíblia em uma das mãos e apontando para ela com o dedo indicador da outra mão. O outro quadro é a famosa representação da crucificação, feita por Mathias Grünewald, do retábulo de Isenheim, um quadro originalmente destinado a ser colocado num

hospício do século 16. As agonias da morte de Jesus são mostradas de modo vívido com pregos atravessando suas mãos e seus dedos apontando como cravos para o céu escurecido. Próximo da figura de Cristo está João Batista, segurando um livro em uma das mãos e apontando com a outra para Jesus na cruz. Essas duas pinturas descrevem os dois polos da teologia da Reforma: nossa tarefa é indicar, para homens e mulheres, a Palavra escrita de Deus na Escritura e para a Palavra viva, Jesus Cristo.

¹ Gerald Bray, org. *Translating the Bible from William Tyndale to King James* (Londres: The Latimer Trust, 2010), p. 202-203.

² *Ibid.*, p. 220.

³ *Ibid.*, p. 208.

⁴ LW 35:236. Estudem a Escritura, disse Jesus, “para que, nela, descubram a mim, a mim” (WA 51:2): *Und also inn der Schrift studivet, das ihr Mich, Mich drinnen findet.*

Crédito das imagens

Figura 2.1.The Ecumenical Holy Encyclopedia/

www.heiligenlexikon.de/BiographienA/Argula_von_Grumbach.html.

Figura 2.2.Usado com permissão. SPL/Photo Researchers, Inc.

Figura 3.1.“Divine mill”, de Melchior Ramming, 1521. Disponível em: <http://academic.reed.edu/Humanities/Hum210/syllabi/fall04/week11/detail.np/detail-01.html>.

Figura 4.1.Martinho Lutero (1483-1546) (gravura), de Lucas Cranach, pai. Usado com permissão. Erich Lessing/Art Resource, NY.

Figura 5.1.Caricatura antirreformista mostrando Martinho Lutero com sete cabeças, de Johannes Cochlaeus, impressa por Valentin Schumann, Leipzig, 1529 (xilogravura) de Hans Brosamer (c. 1495-c.1554). Usado com permissão. Deutsches Historisches Museum, Berlim, Alemanha. ©DHM/The Bridgeman Art Library.

Figura 6.1.Philipp Melanchthon (1497-1560), de Albrecht Duerer (1471-1528) (gravura). Usado com permissão. bpk, Berlim/ (Kupferstichkabinett, Staatliche Museen)/Art Resource, NY.

Figura 6.2.Selo de Lutero ou rosa de Lutero. Disponível em: <http://cyberbrethren.com/2010/11/07/the-story-of-the-luther-seal-or-luther-rose/>.

Figura 7.1.Usado com permissão. Hulton Archive/Getty Images.

Figura 7.2.Vista de Estrasburgo, França, por volta de 1490, publicada em 1493, na Hartmann Schedel's *Weltchronik*. Wikimedia Commons.

Figura 8.1.Xilogravura baseada no retrato de Ulrique Zuínglio de 1549, pintado por Hans Asper. Wikimedia Commons.

Figura 8.2. Usado com permissão. Time life pictures/Getty images.

Figura 8.3. João Calvino (1509-1564) (xilogravura) (veja também 80412), de Johannes & Mortier Covens, Cornelis (fl. c. 1700). Usado com permissão. Société de l'Histoire du Protestantisme Français, Paris/Archives Charmet/The Bridgeman Art Library.